AXEL HONNETH

Reificación

UN ESTUDIO EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

conocimiento

katz

Del mismo autor

La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales, Barcelona, 1997
¿Redistribución o reconocimiento?, Madrid, 2006

The critique of power: Reflective stages in a critical social theory (Studies in Contemporary German social thought), Massachusetts, 1993
The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts (Studies in Contemporary German social thought), Massachusetts, 1996
Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt, 2000
Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Frankfurt, 2001
Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt, 2002
Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt, 2003
Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt, 2003
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie (Gebundene Ausgabe), Wiesbaden, 2006

Axel Honneth

Reificación

Un estudio en la teoría
del reconocimiento

Traducido por Graciela Calderón



conocimiento

Honneth, Axel
Reificación : un estudio en la teoría del reconocimiento - 1a ed. - Buenos Aires : Katz, 2007.
154 p. ; 17x11 cm.

Traducido por: Graciela Calderón

ISBN 987-1283-37-7

1. Filosofía Moderna. I. Calderón, Graciela, trad. II. Título
CDD 190

Primera edición, 2007

Título de la edición original: *Werdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*

ISBN Argentina: 987-1283-37-7
ISBN España: 84-935187-9-4

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

Prefacio

El presente estudio es la versión revisada y ampliada de las "*Tanner Lectures*", que ofrecí en marzo de este año en la Universidad de Berkeley. Motivado por circunstancias actuales, me había propuesto reformular un tema significativo del marxismo occidental de manera tal que sus contornos teóricos y su urgencia fueran comprensibles para los oídos analíticos del público de Berkeley; y, obviamente, también quería tratar de que el concepto del reconocimiento resultara fecundo para un tema que pertenece al legado no elaborado hasta hoy de la tradición de la Teoría Crítica. Si no interpreté mal las reacciones del público, parece haberse tendido un puente entre Frankfurt y Berkeley; sobre todo los tres "*respondants*" que fueron invitados para comentar mis exposiciones –Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear– me hicieron ver claramente con sus objeciones singularmente inteligentes y comprometidas que mi exposición fue seguida con genuino interés. En el momento de revisar el

manuscrito traté de considerar sus propuestas y sus recomendaciones, y también las indicaciones que en Frankfurt ne hicieron Rahel Jaeggi y Christopher Zurn. A todos ellos les estoy agradecido por su animada crítica a mi manuscrito. En la editorial, Eva Gilmer hizo todo lo posible para que mis conferencias fueran publicadas rápidamente; también a ella quiero hacerle llegar mi agradecimiento.

Axel Honneth
Frankfurt del Main, mayo de 2005

Toda reificación es un olvido.
Max Horkheimer y Theodor W. Adorno,
Dialéctica de la Ilustración

El saber se basa al fin en el reconocimiento.
Ludwig Wittgenstein,
Sobre la certeza

Introducción

En los países de habla alemana, durante las décadas de 1920 y 1930 el concepto de "reificación" fue un leitmotiv de la crítica social y cultural. En esta expresión y en otros conceptos vecinos parecían concentrarse, como en un espejo ustorio, las experiencias históricas que marcaron a la República de Weimar bajo la presión del creciente desempleo y de las crisis económicas: las relaciones sociales daban la impresión de una instrumentalidad fría y calculadora; el amor artesano por las cosas había cedido evidentemente frente a una actitud de disposición puramente instrumental, y aun las experiencias interiores de los sujetos permitían entrever el hálito helado de una docilidad interesada. Sin embargo, era necesaria la presencia de ánimo de un filósofo comprometido intelectualmente para que estas difusas tendencias pudieran ser comprendidas bajo el denominador único de "reificación"; y fue Georg Lukács quien, en la colección de ensayos *Historia y conciencia*

de clase,[1] publicada en 1925, logró forjar este concepto clave mediante una audaz recopilación de motivos provenientes de la obra de Karl Marx, Max Weber y Georg Simmel. En el centro de ese volumen, impulsado por la esperanza de una revolución inminente, se encuentra el largo ensayo en tres partes titulado "La reificación y la conciencia del proletariado",[2] que alentó a filósofos y a sociólogos de toda una generación a analizar las formas de vida imperantes en ese entonces como consecuencias de la reificación social.[3]

No obstante, en la época posterior a la finalización de la Segunda Guerra Mundial la categoría de "reificación" perdió la posición central que tenía como diagnóstico de la época. Como si la ruptura de la civilización que significó el Holocausto hubiese paralizado toda afición especulativa de diagnóstico social de largo alcance, la mayoría de los teóricos sociales y

1 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), en *Werke* (*Frühschriften* II), Neuwied y Berlín, 1968, t. II, pp. 161-518 [trad. esp.: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969].

2 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" [La reificación y la conciencia del proletariado], en *ibid.*, pp. 257-397.

3 Véase Martin Jay, "Georg Lukács and the origins of the Western marxist paradigma", en *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, 1984, cap. II; Andrew Arato y Paul Breines, *The young Lukács and the origins of Western marxism*, Nueva York, 1979.

de los filósofos se conformaban con analizar las insuficiencias de la democracia y de la justicia, sin hacer uso de conceptos patológicos como "reificación" o "comercialización". Aunque estas perspectivas pervivían naturalmente en los escritos de la Escuela de Frankfurt, especialmente en los trabajos de Adorno, y aunque durante la movilización estudiantil volvió a flamear brevemente el recuerdo del estudio de Lukács,[4] el proyecto de analizar la reificación parecía finalmente ser parte de un pasado muy lejano. Incluso el hablar de "reificación" podía parecer el síntoma de querer empecinadamente ser parte de una época cultural que había perdido su legitimación por la posguerra, las reformas culturales y las innovaciones en la teoría.

Sólo en el presente más reciente se multiplican los indicios de que esta situación podría volver a cambiar una vez más. Como un fragmento no elaborado por la filosofía, retorna la categoría de la "reificación" desde el abismo insondable de la República de Weimar y se incorpora nuevamente a la escena del discurso inte-

4 Véase, por ejemplo, Furio Cerutti *et al.*, *Geschichte und Klassenbewußtsein heute. Diskussion und Dokumentation* [Historia y conciencia de clase hoy. Discusión y documentación], Amsterdam, col. Schwarze Reihe, Nº 12, 1971; Jutta Matzner (ed.), *Lehrstück Lukács* [Lukács: una pieza didáctica], Frankfurt del Main, 1974.

lectual. Son tres, sino cuatro, los indicios que permiten sustentar la conjetura de que hay un cambio de tendencia en el diagnóstico de la época. En primer lugar –y de forma aún no muy llamativa–, puede señalarse la existencia de una cantidad de novelas y relatos recientes que diseminan un aura estética de la economización furtiva de nuestra vida cotidiana: a través del tipo de medios estilísticos utilizados o de la elección del vocabulario empleado, estos testimonios literarios insinúan que observan el mundo como si sus habitantes, esencialmente, se trataran a sí mismos y trataran a los demás como objetos inanimados, es decir, sin un vestigio de sensibilidad o del intento de una toma de perspectiva. La lista de los autores que podrían mencionarse en este contexto comprende a los escritores norteamericanos Raymond Carver y Harold Brodkey, pasando por el *enfant terrible* de la literatura francesa, Michel Houellebecq, hasta las escritoras de habla alemana Elfriede Jelinek y Silke Scheuermann.[5] Aunque en estas

5 Raymond Carver, *Würdest du bitte endlich still sein, bitte*, Berlín, Erzählungen, 2000 [trad. esp.: *¿Quieres hacer el favor de callarte, por favor?*, Barcelona, Anagrama, 1997]; Harold Brodkey, *Unschuld. Nahezu klassische Stories*, Reinbek bei Hamburg, 1990 [trad. esp.: *Relatos a la manera casi clásica*, Barcelona, Anagrama, 1991]; Michel Houellebecq, *Ausweitung der Kampfzone*, Berlín, 1999 [trad. esp.: *Ampliación del campo de batalla*, Barcelona, Anagrama, 2001]; Elfriede Jelinek, *Die Klavierspielerin*, Reinbek bei Hamburg, 1983 [trad. esp.: *La pianista*, Barcelona, Anagrama,

obras narrativas la reificación está presente sólo como un estado de ánimo que crea un clima, en análisis sociológicos recientes se la estudia como una forma modificada del comportamiento humano. En el área de la sociología cultural o de la psicología social, hay en la actualidad innumerables estudios que detectan en los sujetos una tendencia creciente a simular deseos o sentimientos, por oportunismo, hasta que los experimentan como componentes de la propia personalidad:[6] una forma de la automanipulación emocional, que Lukács tenía en mente cuando se refería al periodismo como una "prostitución" de "vivencias y convicciones"[7] y veía en él un último grado de reificación social.

1993]; Silke Scheuermann, *Reiche Mädchen. Erzählungen* [Muchachas ricas. Narraciones], Frankfurt del Main, 2005. En todas estas obras literarias se entrelazan la percepción de "reificaciones" y la observación de fenómenos de alienación. Un intento excepcional de reconstruir este segundo concepto de "alienación" [*Entfremdung*], también proveniente de la tradición marxista, fue el que llevó a cabo Rahel Jaeggi en *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* [Alienación Acerca de la actualidad de un problema filosófico social], Frankfurt del Main, 2005.

6 Ya es un clásico el estudio de Arlie Russel Hochschild, *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle* [El corazón comprado. Acerca de la comercialización de los sentimientos], Frankfurt del Main/Nueva York, 1990.

7 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 275.

Por cierto, en tales diagnósticos acerca de una tendencia a gerenciar los sentimientos el concepto de "reificación" aparece tan poco explicitado como en la mayoría de los testimonios literarios que propagan una atmósfera de fría objetividad y manipulación. Esto sólo varía en la tercera clase de textos que permiten suponer un regreso de la temática de la reificación en la actualidad. También, en los últimos tiempos, dentro de la ética o de la filosofía de la moral se encuentran esfuerzos de asir teóricamente tales fenómenos sociales como se le podrían haber presentado a Lukács en su análisis. En ellos se usa con frecuencia y expresamente el concepto de "reificación" sin por ello establecer una conexión con el texto fuente: es así como Martha Nussbaum, en estudios recientes, se refiere específicamente a la "reificación" para designar formas especialmente extremas de la utilización instrumental de otras personas,[8] mientras que Elisabeth Anderson prescinde del concepto, pero analiza fenómenos claramente comparables del distanciamiento que produce lo económico en nuestras condiciones de vida.[9] En tales

8 Martha Nussbaum, "Verdinglichung" [Reificación], en *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze* [La construcción del amor, del deseo y del cuidado. Tres artículos filosóficos], Stuttgart, 2002, pp. 90-162.

9 Elizabeth Anderson, *Value in ethics and economics*, Cambridge (MA), 1993, en especial, caps. VII y VIII.

contextos éticos, se habla de "reificación" o de procesos relacionados en un sentido decididamente normativo: esto significa un comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, es decir, como "cosas" o "mercancías"; y los fenómenos empíricos a los que esos análisis hacen referencia abarcan tendencias tan disímiles como el creciente alquiler de vientres, el surgimiento de un mercado de relaciones amorosas o la expansión explosiva de la industria del sexo.[10]

Finalmente, es posible delinear un cuarto contexto en el que en la actualidad vuelve a usarse la categoría de "reificación" para caracterizar conceptualmente procesos llamativos de nuestro presente. En el campo de las discusiones que se entablan en los últimos tiempos acerca de los resultados y las repercusiones sociales de las investigaciones del cerebro, no es infrecuente escuchar que el abordaje estrictamente científico delata en este caso una actitud reificante: el propósito –así reza el argumento– de explicar el sentir y el actuar

10 Stephen Wilkinson, *Bodies for sale: ethics and exploitation in the human body trade*, Londres, 2003; véase también el artículo general de Rahel Jaeggi, "Der Markt und sein Preis" [El mercado y su precio], en *Deutsche Zeitschrift Philosophie* [Revista Alemana de Filosofía], año 47, N° 6, 1999, pp. 987-1004.

humanos mediante el mero análisis de las conexiones neuronales en el cerebro es abstraído de todo saber del mundo de la vida y con ello se está tratando al ser humano como a un autómata sin experiencia, en último término, como una cosa. Como en los planteos éticos antes mencionados, también aquí se adopta esencialmente este concepto para caracterizar un quebrantamiento de principios morales: el hecho de que en la observación neurofisiológica del ser humano aparentemente no se toman en cuenta sus cualidades personales es considerado como un caso de "reificación".[11] Por ende, en ambos contextos, las connotaciones ontológicas que sin duda tiene el concepto con su alusión a las meras cosas ocupa un rol subordinado, marginal: un comportamiento determinado, "reificante", es considerado dudoso o falso no porque atente contra presuposiciones ontológicas de nuestro actuar cotidiano, sino porque atenta contra principios morales. Por el contrario, Lukács creía poder prescindir de toda relación con principios éticos. En su ensayo, tomó

11 Andreas Kuhlmann señala también en esta dirección en "Menschen im Begabungstest. Mutmaßungen über Hirnforschung als soziale Praxis" [Los hombres frente al test de aptitudes. Conjeturas acerca de las investigaciones cerebrales como praxis social], en *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* [*West-End.* Nueva Revista de Investigaciones Sociales], año 1, Nº 1, 2004, pp. 143-153.

el concepto de reificación en sentido literal porque creía poder caracterizar con él una praxis de comportamiento social que ya por el desacierto en los hechos ontológicos debería entenderse como falsa.

Por supuesto que el análisis de la reificación de Lukács posee un contenido normativo, aunque prescinda totalmente de un vocabulario moral. A fin de cuentas, el uso del concepto de "reificación" delata ya la suposición de que en los fenómenos descritos se trata de un desacierto en la forma "propia" o "correcta" de posicionarse frente al mundo; y, finalmente, Lukács, sin duda, parte de la base de que sus lectores concuerdan con él cuando presenta la necesidad histórica de revolucionar las condiciones dadas. Pero el lugar de aplicación de estos juicios implícitos se encuentra en un nivel teórico, por debajo de la esfera argumentativa en la que en los contextos mencionados se formulan y sustentan las valoraciones pertinentes, porque, justamente, Lukács ve en la reificación no un quebrantamiento de principios morales, sino un desacierto en una praxis o en una forma de actitud humana que define la racionalidad de nuestra forma de vida.[12] Los argumentos que aporta contra la reifica-

12 En la actualidad, Charles Taylor señala una forma de crítica asentada más profundamente, que llamo aquí socio-ontológica, en "Explanation and practical reason", en Charles Taylor, *Philosophical arguments*, Cambridge (MA), 1995, pp. 34-60 [trad.

ción capitalista de nuestras condiciones de vida poseen un carácter normativo sólo de manera indirecta, porque surgen de los elementos descriptivos de una ontología social o de una antropología filosófica que intenta aprehender las bases racionales de nuestra existencia. En este sentido, es posible afirmar que el análisis de la reificación hecho por Lukács aporta la explicación socio-ontológica de una patología de nuestra praxis de vida.[13] Si en la actualidad es posible seguir afirmando esto, si podemos justificar las objeciones elevadas contra

---

esp.: *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997]. Véase como resumen de esta problemática: Axel Honneth, "Pathologien des Sozialen" [Patologías de lo social], en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* [El Otro de la justicia. Artículos sobre filosofía práctica], Frankfurt del Main, 2000, pp. 11-69. Aunque tenga una orientación analítica lingüística, el único intento de rehabilitar "socio-ontológicamente" el concepto de la reificación en los últimos tiempos es el de Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt der kritischen Theorie* [Lenguaje y reificación. Wittgenstein, Adorno y el proyecto de la Teoría Crítica], Frankfurt del Main, 1994.

13 Axel Honneth, "Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie" [Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica], en Christoph Halbig y Michael Quante (eds.), *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* [Filosofía social: entre la crítica y el reconocimiento], Münster, 2004, pp. 9-32.

una determinada forma de vida remitiendo a discernimientos socio-ontológicos, se trata de algo no definido en absoluto. Es más, en vista de los arduos requerimientos del accionar estratégico en las sociedades contemporáneas, ni siquiera está claro si con el concepto de "reificación" aún se puede expresar una idea coherente.

I
La reificación en Lukács

Con el fin de aclarar la cuestión acerca de si el concepto de "reificación" sigue siendo útil en la actualidad, es sensato dirigir la atención en primer lugar al análisis clásico de Lukács; enseguida advertiremos, por cierto, que sus instrumentos categoriales no son suficientes para conceptualizar con propiedad los procesos que a menudo son correctamente comprendidos en el plano fenomenológico. Cuando, siguiendo a Marx, ya en la primera página de su estudio Lukács afirma que la reificación no significa más que el hecho de que "una relación entre personas [adquiere] un carácter de cosidad [*Dinghaftigkeit*]",[1] se está ateniendo a la comprensión

1 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en *op. cit.*, t. II, pp. 257-397, esp. p. 257. En relación con el concepto de reificación de Lukács, véase el exhaustivo estudio de Rüdiger Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács* [El principio de la reificación. Estudio acerca de la filosofía de Georg Lukács], Frankfurt del Main, 1987.

habitual ontologizante del concepto de "reificación". En esta forma elemental, es evidente que el concepto designa un proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa –por ejemplo, algo humano– es considerado como cosa. Sin embargo, no está claro aquí si en el caso de una reificación tal se trata simplemente de un error categorial epistémico, de una acción moralmente reprochable o de una forma de praxis distorsionada en su totalidad. Tras unas pocas líneas, se advierte claramente que Lukács debe estar contemplando algo más que sólo un error categorial, pues el proceso de la reificación adquiere una complejidad y una estabilidad difíciles de explicar en virtud de un error cognitivo. Como causa social de la perennización y la propagación de la reificación, Lukács toma aquí la difusión del intercambio de bienes, que con el establecimiento de las sociedades capitalistas se ha convertido en el modo predominante del accionar intersubjetivo. Tan pronto como los sujetos comienzan a regular las relaciones con sus congéneres primordialmente a través del intercambio de bienes equivalentes, se ven compelidos a colocarse en una relación reificante con su entorno, pues ya no pueden evitar percibir los componentes de una situación dada sino sólo bajo el punto de vista del beneficio que aquéllos podrían producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos. El cambio de perspectiva

así impuesto tiene consecuencias en varias direcciones, que para Lukács constituyen otras tantas formas de la reificación. En el intercambio de bienes, los sujetos están impulsados en una relación recíproca a: a) percibir los objetos en una determinada situación sólo como "cosas" potencialmente aprovechables, b) contemplar a quien tienen enfrente sólo como "objeto" de una transacción beneficiosa y, finalmente, c) considerar su propio patrimonio sólo como "recurso" adicional cuando calculan el aprovechamiento. Lukács agrupa estos cambios de actitud que afectan a las relaciones con el mundo objetivo, con la sociedad y con uno mismo en el concepto de "reificación", sin reparar en las diferencias de matices existentes entre ellos: se considera que posee "calidad de cosa" tanto el objeto evaluado cuantitativamente como el hombre tratado como un instrumento, y también el puñado de habilidades y necesidades propias que son experimentadas sólo en relación con su aprovechamiento económico. Además, confluyen en la actitud definida como "reificante" varios componentes, desde el egoísmo evidente, pasando por la indolencia, hasta el interés primordialmente económico.

Sin embargo, en su análisis Lukács se propone lograr algo más que una simple fenomenología de aquellas modificaciones de actitud que la participación en el intercambio de bienes exige a los hombres. Si bien al

comienzo su mirada se dirige casi exclusivamente a los fenómenos que Marx describió como "fetichismo de la mercancía",[2] pocas páginas después comienza a liberarse de la estrecha atadura a la esfera económica, trasladando las imposiciones de la reificación al conjunto de la vida cotidiana bajo el capitalismo. En el texto no queda del todo claro cómo se produce en la teoría esta generalización social, porque Lukács parece oscilar entre estrategias de explicación alternativas: por un lado, utiliza el argumento funcionalista según el cual para el propósito de expansión del capitalismo es necesario asimilar todas las esferas de la vida al modelo de acción del intercambio de mercancías;[3] y al mismo tiempo, siguiendo a Max Weber, afirma que el proceso de racionalización conduce de manera arbitraria a una propagación de actitudes instrumentalmente racionales [*zweckrational*] en ámbitos sociales hasta entonces dominados por las orientaciones tradicionales de la

2 Karl Marx, *Das Kapital*, t. I, en Marx y Engels, *Werke*, Berlín, 1968, t. XXIII, pp. 85 y ss. [trad. esp.: *El capital*, México, Siglo XXI]; en relación con el análisis del fetichismo y la crítica a la reificación dentro de la crítica marxiana de la política económica, véase Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx* [Indiferencia y sociedad. Una confrontación crítica con Marx], Frankfurt del Main, 1991, sobre todo el cap. V.

3 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 270.

conducta.[4] Aun cuando la fundamentación de este paso de la generalización sea problemática, mediante él Lukács llega finalmente a la tesis central de su estudio, según la cual en el capitalismo la reificación se ha transformado en la "segunda naturaleza"[5] del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa.

Antes de continuar con la cuestión acerca del tipo de error que entraña esta reificación, es preciso presentar el siguiente paso en el análisis de Lukács. Hasta aquí, como hemos visto, ha trasladado sin mayor cuidado el concepto de "cosa" o de "cosidad" a todos los fenómenos que un sujeto percibe como magnitudes aprovechables económicamente en su entorno o en su propia persona. Según Lukács, tanto los objetos como las personas o las propias competencias y los sentimientos, indistintamente, son experimentados como objetos cósicos tan pronto se los considera en relación con su capacidad de ser aprovechados en transacciones comerciales. Pero esta estrategia conceptual sin duda no alcanza para justificar la idea de la "reificación" como "segunda naturaleza", porque aquélla está

4 *Ibid.*, pp. 276 y s.
5 *Ibid.*, p. 260.

asociada con un traslado que incluye esferas o dimensiones de acción no económicas. ¿Cómo ha de explicarse el significado de la reificación fuera de la esfera de acción del intercambio equivalente si con ello sólo se supone una nueva definición de todos los datos situacionales de modo que satisfagan magnitudes relativas de cálculo económico? Curiosamente, Lukács mismo parece haber percibido el problema aquí planteado, dado que en el curso de su análisis pronto cambia la orientación de su aproximación conceptual: en vez de considerar como cuestión primordial las modificaciones que la reificación produce en los objetos aprehendidos, observa en un primer momento las transformaciones que el sujeto que actúa debe experimentar en sí mismo. También en la "conducta" de los sujetos –afirma Lukács–, bajo las imposiciones del intercambio de mercancías, ocurren modificaciones que atañen a toda la relación de aquéllos con la realidad circundante. Tan pronto como un actor adopta permanentemente el rol de parte en el intercambio, se torna en "contemplativo", en un "observador sin influencia" de lo "que ocurre con su propia existencia, como partícula aislada, inserta en un sistema extraño".[6] En este desplazamiento del punto de referencia conceptual, los

6 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 265.

conceptos de "contemplación" y de "indolencia" se convierten en claves para lo que ocurre en el modo de la reificación en el nivel del accionar social: el sujeto ya no participa activamente en las acciones que tienen lugar en su entorno, sino que es situado en la perspectiva de un observador neutral a quien los acontecimientos dejan psíquica y existencialmente intacto. Aquí "contemplación" no significa tanto la postura de quien está absorto o concentrado en la teoría, sino una actitud de observación paciente, pasiva; e "indolencia" quiere decir que el agente ya no está afectado emocionalmente por lo que acontece, sino que lo deja pasar sin implicarse interiormente, sólo lo observa.

No es difícil advertir que con esta estrategia conceptual se ha encontrado una base más apropiada para explicar lo que puede querer decir la idea de la "reificación" como "segunda naturaleza" del hombre. Aunque para una explicación completa parecen seguir faltando algunos pasos teóricos intermedios, la idea básica bien puede ser expresada de la siguiente manera: en la expansiva esfera de acción del intercambio de mercancías, los sujetos se ven forzados a comportarse ellos mismos como observadores del acontecer social en lugar de hacerlo como participantes, porque el cálculo que cada parte hace de los posibles beneficios exige una actitud puramente objetiva, desapasionada en extremo. Al mismo tiempo que se modifica la perspectiva, tiene

lugar una percepción "reificante" de todos los datos situacionales relevantes, porque los objetos que se intercambian, las partes que efectúan el intercambio y, finalmente, los potenciales propios de la personalidad sólo pueden ser aprehendidos entonces en sus propiedades cuantitativas de aprovechamiento. Una actitud tal se torna una "segunda naturaleza" cuando, en virtud de los procesos de socialización pertinentes, se vuelve un hábito en grado tal que determina la conducta individual en todo el espectro de la vida cotidiana. Bajo tales condiciones, los sujetos perciben su entorno según el modelo de los datos cósicos, incluso cuando no están directamente implicados en acciones de intercambio. Por consiguiente, Lukács entiende por "reificación" el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa.

Con esta breve reconstrucción también se determina indirectamente qué clase de error o fallo *no* puede constituir para Lukács la "reificación". Tal perspectiva falseadora no constituye –como ya hemos visto– un simple error categorial; y no lo es, no sólo porque la reificación sea un síndrome actitudinal heterogéneo, perennizado sino porque esta alteración de la actitud se asienta en nuestros hábitos y nuestras formas de actuar

tan profundamente como para que fuera posible resolverla simplemente como un error cognitivo mediante una corrección. La reificación constituye una "postura"[7] o forma de conducta que distorsiona nuestra perspectiva, tan difundida en las sociedades capitalistas que es posible hablar de ella como de una "segunda naturaleza" del hombre. De esto resulta, por otro lado, que la "reificación" en Lukács tampoco puede ser concebida como una clase de conducta errada moralmente, como un quebrantamiento de principios morales, pues para eso le falta a semejante postura distorsionante el elemento de la intención subjetiva, necesario para aplicar una terminología moral. A diferencia de Martha Nussbaum, a Lukács no le interesa la cuestión de cuándo la reificación de otras personas adquiere un grado tal que permite afirmar la existencia de una acción moralmente desdeñable;[8] para él, antes bien, todos los miembros de las sociedades capitalistas se han socializado de la misma manera en el sistema de conducta reificante, de modo que el tratamiento instrumental del otro representa, en primer lugar, un hecho social y no un agravio moral.

7 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 264.
8 Martha Nussbaum, "Verdinglichung", en *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, *op. cit.*, esp. pp. 148 y s.

Con estas delimitaciones, hemos llegado a un punto en el que comienza a delinearse cómo desea Lukács que se entienda el concepto clave de su propio análisis. Si la reificación no constituye simplemente un error categorial o una conducta errada moralmente, sólo resta imaginarla como una forma de praxis fallida enteramente. La conducta indolente, observadora –como Lukács intenta concebir la reificación– conforma un conjunto de hábitos y actitudes que quebrantan reglas de una forma más original o mejor de praxis humana. Esta formulación permite ver ya claramente que también esta versión del concepto de reificación no está desprovista de implicaciones normativas: si bien no estamos frente al caso sencillo de una transgresión de principios morales, nos vemos por cierto frente a la tarea tanto más difícil de demostrar la existencia de una praxis "verdadera" o "propiamente dicha" frente a su forma deformada o desfigurada. Los principios normativos que necesita Lukács en su análisis de la reificación no consisten en una suma de principios legitimados moralmente, sino en un concepto de la praxis humana correcta; y tal concepto obtiene su justificación en mayor medida a partir de enunciaciones de la ontología social o de la antropología filosófica que del área que tradicionalmente es llamada filosofía moral o ética.[9]

9 Respecto de estas dificultades, véase Axel Honneth. "Pathologien des Sozialen", *op. cit.*, esp. pp. 54 y ss.

Sin embargo, no es que Lukács no tuviera en claro este desafío normativo. A pesar de que posee una marcada tendencia a polemizar, con Hegel, contra la idea de un "deber abstracto", sabe muy bien que su discurso de una praxis o "postura" reificante necesita una justificación mediante un concepto de praxis humana verdadera. Por este motivo, Lukács siembra en muchos pasajes de su texto referencias que deberían aclarar cómo sería una relación práctica del hombre con el mundo, no afectada por la imposición de la reificación: se dice, por ejemplo, que el sujeto activo debe ser concebido como "presenciante",[10] como "unidad orgánica"[11] y como "cooperativo", mientras que respecto de los objetos se afirma que pueden ser percibidos por el sujeto participante como algo "cualitativamente único"[12] o "esencial",[13] como algo definido en su contenido. En contraste inusitado con pasajes de este tipo, que pueden comprenderse antropológicamente, se encuentran aquellas enunciaciones de Lukács en las que intenta resumir su visión de la praxis "verdadera" del hombre remitiéndose a Hegel y a Fichte. En ellas se afirma que sólo podemos hablar de una acti-

10 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 270.
11 *Ibid.*, p. 275.
12 *Ibid.*, p. 304.
13 *Ibid.*, p. 308.

vidad no distorsionada allí donde el objeto puede ser pensado como producto del sujeto y, por lo tanto, el intelecto y el mundo coinciden.[14] Como lo enseñan estos pasajes, en su crítica de la reificación Lukács siguió en gran medida un concepto filosófico de "actividad" como el que proporcionó Fichte, por ejemplo, con sus ideas acerca de la actividad espontánea del intelecto;[15] y en la actualidad, no cabe duda de que con tal fundamentación Lukács privó a su crítica de la "reificación" de toda oportunidad de ser justificada a partir de la teoría social.[16] Sin embargo, por debajo de las manifestaciones oficiales, idealistas, también se encuentran en su texto pasajes en los que se afirma, de manera mucho más moderada, que la praxis propia, "verdadera", tiene justamente las cualidades de la participación y del interés, que han sido destruidas por la ampliación del intercambio de mercancías; no es la producción del objeto por un sujeto que se ha extendido para convertirse en colectivo, sino otra actitud del sujeto –una actitud inter-

14 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, pp. 301 y 319.

15 Fred Neuhouser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge, 1990. Sobre la dependencia de Lukács respecto de la idea de Fichte de una actividad autoproductiva, véase Michael Löwy, *Georg Lukács –From romanticism to bolshevism–*, Londres, 1979, cap. 2.

16 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Main, 1981, t. 1, pp. 486 y ss. [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].

subjetiva—, la que constituye aquí el patrón que sirve como contraste para definir una praxis reificante. Es esta huella en el texto de Lukács la que me ocupará esencialmente en el transcurso de mis reflexiones; quiero volver a la cuestión de si realmente tiene sentido reactualizar el concepto de "reificación" de un modo en el que las circunstancias aludidas se entiendan como una atrofia o una distorsión de una praxis original en la que el hombre adopta una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno.

Sin embargo, a tal rehabilitación se oponen una serie de obstáculos relacionados con problemas que no han sido tematizados en el ensayo de Lukács. Lo cuestionable en la forma de proceder de Lukács es no sólo su estrategia "oficial" de usar como punto de referencia de su crítica de la reificación un concepto de praxis que, en modalidad idealista, presenta todos los objetivos surgiendo de la actividad subjetiva de la especie. Igualmente problemático en su proceder es la tesis teórico-social de que sólo la extensión del intercambio de mercancías es la causa de una modificación de la conducta, que progresivamente penetra en todas las esferas de la vida de la sociedad moderna; queda sin aclarar en esta afirmación la premisa marxiana según la cual la participación en procesos de intercambio tiene para el individuo una significación tan profunda, que por su acción toda la relación del individuo consigo

mismo y con el mundo se modifica de manera permanente, incluso se sale de su eje. En este mismo contexto aparece también la pregunta acerca de si Lukács no subestima gravemente la medida en la que las sociedades con alta diferenciación, por razones que están relacionadas con la efectividad, necesitan que sus miembros aprendan a vincularse consigo mismos y con sus congéneres de manera estratégica; si esto fuera así, una crítica de la reificación no debería proceder de antemano de manera tan totalizadora como la de Lukács, sino que debería delimitar esferas sociales en las que esa conducta observadora, indolente, ocupara un lugar legítimo.[17] A continuación, no es mi intención tratar sistemáticamente todas estas cuestiones difusas y estos problemas individualmente; espero, antes bien, que a partir de una reformulación dentro de la teoría de la acción del concepto de reificación de Lukács, surja una perspectiva en la cual aquellas cuestiones no aclaradas pierdan su carácter dramático y, en cambio, den lugar a especulaciones esclarecedoras.

17 Ésta es la estrategia seguida por Habermas al retomar la crítica de la reificación en *La teoría de la acción comunicativa*. Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, t. II, caps. 6 y 8.

II
De Lukács a Heidegger y Dewey

Se ha mostrado que en el desarrollo de su crítica de la reificación Lukács ofrece implícitamente dos alternativas contradictorias para comprender su recurso a una forma "verdadera", no distorsionada de praxis humana. En una de ellas, en la versión "oficial", parece querer criticar las prácticas de reificación devenidas una "segunda naturaleza", enfrentándolas con el ideal de una praxis abarcadora, en la que toda realidad es generada en último término por el trabajo de la especie. Más allá del hecho de que este primer modelo descansa sobre premisas idealistas, también tiene que fracasar porque en él toda existencia de objetos, de lo no-producido, se vuelve un caso de reificación. Sólo en su segunda alternativa parece tomar más en serio lo que él mismo afirma acerca del modo reducido, puramente "observador", de aquellas prácticas y actitudes que, en conjunto, conforman lo que describe como "reificación", puesto que en este abordaje "no oficial", del que se encuentran suficientes evidencias en el texto, se

mide la falta de postura reificante enfrentándola con un ideal de praxis que está caracterizado por las cualidades de la participación activa y del compromiso existencial: aquí falta todo matiz idealista porque se trata de una forma especial de la interacción antes que de una actividad productora de mundo. Si seguimos las señales contenidas en tales razonamientos, nos topamos con un impactante parentesco con ideas como las que fueron desarrolladas, poco tiempo después de la génesis del texto de Lukács, por John Dewey y Martin Heidegger;[1] y ampliando el horizonte temporal hasta el presente, cabría incluir también a Stanley Cavell en la serie de autores cuyos pensamientos se acercan a la segunda versión de la crítica de la reificación de Lukács.[2] En primer lugar, me concentraré en un punto de convergencia entre Lukács y Heidegger para poder seguir esclareciendo el concepto esbozado de praxis de implicación.

1 Me baso aquí en Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 2ª ed., Tubinga, 1967 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003]; John Dewey, "Qualitatives Denken" [Pensamiento cualitativo] [1930], en *Philosophie und Zivilisation* [Filosofía y civilización], Frankfurt del Main, 2003, pp. 94-116; John Dewey, "Affektives Denken" [Pensamiento afectivo] [1926], en *ibid.*, pp. 117-124.

2 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen" [Saber y reconocer], en Davide Sparti y Espen Hammer (eds.), *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen* [La extrañeza de lo usual], Frankfurt del Main, 2003, pp. 34-75. Véase en lo que sigue el capítulo 3.

En el pasado se ha advertido con mucha frecuencia el hecho de que hay puntos de contacto en más de un sentido entre el ensayo de Lukács y *Ser y tiempo* de Heidegger;[3] y esta "afinidad electiva" intelectual se manifiesta aun más claramente si además se considera la lección sobre Aristóteles de Heidegger del año 1924.[4] Para reconocer adecuadamente el primer punto de coincidencia entre ambos autores, es necesario indicar primero que con su ensayo Lukács se propone algo más que hacer una crítica de los efectos reificantes de la forma económica capitalista; antes bien, le importa demostrar que la filosofía moderna se ha topado siempre con antinomias irresolubles porque, debido a su arraigo en la cultura cotidiana reificada, ha quedado atrapada en el esquema de oposición entre sujeto y objeto.[5] El mismo propósito de criticar la filo-

3 Véase, entre otros, Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Darmstadt/Neuwied, 1975 [trad. esp.: *Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]. Goldmann comenta los dos pasajes de *Sein und Zeit* (*op. cit.*, pp. 46 y 437) en los que Heidegger habla expresamente de "reificación" y en los que se refiere probablemente al famoso texto de Lukács; Lucien Goldmann, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

4 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica], en *Gesamtausgabe* [Obras completas], II, Frankfurt del Main, 2002, t. XVIII.

5 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, t. II, pp. 257-397, esp. pp. 287-331.

sofía moderna siguiendo el hilo de su fijación en el dualismo sujeto-objeto se encuentra también como punto de partida en Heidegger: como Lukács, también el autor de *Ser y tiempo* está convencido de que el primado de la idea de una aprehensión neutral de la realidad es responsable de las cegueras ontológicas que han impedido que se diera una respuesta adecuada a la pregunta sobre las estructuras de la existencia del hombre. Naturalmente, en este contexto Heidegger no comparte la intención más amplia de Lukács de atribuir la preferencia filosófica por el esquema sujeto-objeto a la forma de vida reificada de la sociedad capitalista; a Heidegger las ponderaciones teórico-sociales le resultaron siempre tan extrañas que ni siquiera hizo el tímido intento de cuestionar las raíces sociales de la tradición de la ontología que critica. Pero en la intención de socavar o "destruir" la idea imperante según la cual un sujeto epistémico se enfrenta con el mundo de manera neutral, concuerdan los dos autores de tal manera que ambos deben difundir la propuesta de una concepción alternativa.

Como es sabido, Heidegger realiza esta tarea con la ayuda de un análisis existencial fenomenológico tendiente a demostrar que en la ejecución cotidiana de la existencia [*Dasein*] el mundo siempre está ya abierto: normalmente nos enfrentamos con la realidad no en

la postura de un sujeto cognoscente, sino que estamos previamente tan pendientes de dominarla, que aquélla nos es dada como un campo de significaciones prácticas. El concepto que usa Heidegger para caracterizar la estructura de tal relación práctica es el de "cura" [*Sorge*],[6] que tiende un puente hacia las reflexiones que se encuentran en Lukács cuando trata de obtener un concepto ampliado de praxis a partir del contraste con la conducta meramente observadora. Tal como ocurre con el concepto de "cura" en Heidegger, la idea de una praxis de implicación en Lukács también parece proporcionar la clave para refutar fundamentalmente la fijación imperante al esquema sujeto-objeto, pues si se supusiera tal forma de actuar, el sujeto no se enfrentaría de manera neutral con una realidad que hay que conocer, sino que estaría vinculado a ella con interés existencial, de modo que ésta se presentaría siempre como accesible en una significación cualitativa. No obstante, en este segundo punto de contacto entre ambos autores debe atenderse el hecho de que Lukács, por cierto, parece proceder aquí de manera muy distinta a Heidegger. Mientras que el autor de *Ser y tiempo* se propone mostrar que el lenguaje mentalista de la ontología tradicional no hace más que defor-

6 Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 57 y § 41, y *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op.cit.*, pp. 55 y ss.

mar la manera en que miramos lo fáctico del carácter de cura de nuestra existencia cotidiana, Lukács parece partir de la premisa totalmente diferente de que en el capitalismo la creciente reificación ha destruido ya toda posibilidad de una praxis de implicación. Por este motivo, Lukács tal vez no entienda su propia empresa como un desvelamiento de una forma de existencia del hombre ya dada para siempre, sino como un esbozo de una forma posible en el futuro. En vista del problema de la ontología tradicional, a partir de esta diferencia de método resultaría que –a diferencia de Heidegger– Lukács no podría refutar la primacía de ésta sobre la base de la realidad fáctica; antes bien, reconocería forzosamente en ella una expresión adecuada de las condiciones reificadas, que sólo podrían ser realmente superadas una vez superada la forma capitalista de la sociedad.

Con esta complicación se aborda uno de los problemas más difíciles que plantea el texto de Lukács. Si se lo observa detenidamente, no queda tan claro si su argumentación realmente lleva a la conclusión de que el proceso de reificación ha eliminado ya todos los elementos de una praxis "verdadera", de implicación, pues –en particular en el último capítulo de su ensayo, que trata de la "toma de conciencia" del proletariado– se encuentran numerosos pasajes que transmiten la impresión contraria. Lukács –tomando prestado mu-

cho de Fichte– intenta mostrar que la superación de las condiciones reificadas sólo puede ser pensada como un acto en el que la clase trabajadora toma conciencia de los resultados fácticos de su capacidad de producción. Precisamente porque el proletariado lleva una existencia profundamente denigrada y cosificada –así reza este pensamiento dialéctico– debe manifestársele, como en un vuelco espontáneo, el conocimiento de que "los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres".[7] Si, por otra parte, les restamos a estas especulaciones histórico-filosóficas todo exceso idealista y las reducimos a un núcleo sobrio, queda de ellas la constatación de que la otra forma de praxis, la no reificada, no se ha eliminado bajo las condiciones de la reificación, sino que simplemente se ha sustraído a la conciencia. Como Heidegger, Lukács también supondría que las condiciones reificadas sólo constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana.

Si seguimos la interpretación propuesta, frente a la cual en el texto de Lukács no se encuentra casi ninguna alternativa razonable, efectivamente ambos autores coinciden en gran medida en el posicionamiento de

7 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, p. 366.

sus respectivos conceptos de praxis: las alusiones a una praxis participativa que se encuentran en Lukács quieren designar, tanto como el concepto heideggeriano de "cura", la orientación práctica que caracteriza la forma de vida humana por su estructura, pues, contrariamente a la idea imperante, devenida "segunda naturaleza", según la cual el hombre en primer lugar procura siempre llegar a una aprehensión cognoscente y neutral de la realidad, ejecuta su existencia en un modo de implicación existencial, en el modo de una "preocupación" que le permite que el mundo sea accesible para él pleno de significado. Esta cualidad elemental de la praxis humana debe estar presente aun en forma rudimentaria en aquellas condiciones sociales que –como supone Lukács– en gran medida han sucumbido a la reificación a causa de la propagación del intercambio de mercancías; de otro modo Lukács no podría sostener que sólo se requiere un acto de toma de conciencia (y no de anticipación o de recuerdo) para traer a la luz la facticidad de la implicación práctica franqueando las relaciones sociales reificadas. En este sentido, ambos pensadores comparten la convicción de que en medio del presente falso, cegado ontológicamente, deben estar desde siempre presentes aquellas estructuras elementales de la forma de vida humana que se caracterizan por la preocupación y el interés existenciales.

A partir de esta coincidencia emana, por cierto, como otra consecuencia, el hecho de que Lukács y Heidegger deben coincidir también en un tercer y decisivo punto. Hasta aquí, mi reconstrucción señalaba que para Lukács la "reificación" no designa un mero error categorial, ni un quebrantamiento de reglas morales, sino una "actitud" o costumbre incorrecta, es decir, una forma de praxis que se tornó un hábito. Sin embargo, esto no puede ser totalmente correcto si al mismo tiempo ambos autores coinciden en que la idea de las relaciones cosificadas, reificadas, cubre sólo como un velo interpretativo el hecho de la preocupación y la implicación fácticas. En efecto, bajo esta premisa, también Lukács debe suponer que la reificación representa, no ya una forma incorrecta de una praxis vuelta hábito, sino una costumbre de interpretación incorrecta respecto de una praxis "correcta", que está dada desde siempre en forma rudimentaria. Hablar de condiciones "reificadas", por lo tanto, significaría atribuir a los actores que viven bajo tales condiciones una comprensión errada de las prácticas que, en realidad, ellos ejecutan siempre. Al mismo tiempo, estas interpretaciones incorrectas tampoco deben ser presentadas como si carecieran de toda influencia en las ejecuciones de acción de los sujetos, pues, en efecto, Lukács –del mismo modo que Heidegger– sostendría que el predominio de la escisión sujeto-objeto, que la hegemonía del

esquema ontológico de "lo que está ante los ojos",[8] ejercen un efecto negativo, cuando no destructivo, en nuestra praxis de vida. Como consecuencia de esta complicación adicional, ambos pensadores están forzados a defender una tesis que posee el siguiente contenido: la costumbre, devenida segunda naturaleza, de representarse la relación con uno mismo y con el entorno según un modelo de aprehensión neutral de datos cósicos le confiere, a través del tiempo, incluso a la praxis de la acción humana otra forma, reificada ésta, sin que por ello el carácter original de cura de aquella praxis pueda hacerse desaparecer del todo alguna vez. Antes bien, esta cualidad previa debe estar siempre tan presente en la forma de un saber prerreflexivo o de restos elementales de acción, que un análisis crítico podría volver a traerla a la conciencia en cualquier momento. Para completar la tesis así esbozada, Lukács sólo debería añadirle que el surgimiento de las costumbres de pensamiento reificantes no emana

8 Respecto del esquema de "*Vorhandenheit*" en Heidegger, véase *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 55 y s. Véase también el útil esclarecimiento de la oposición entre "*Zuhandenheit*" [a la mano] y "*Vorhandenheit*" [ante los ojos], en Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (MA), 1991, cap. 4 [trad. esp.: *Ser-en-el-mundo. Comentario a la Sección Primera de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*, 3ª ed., Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 2003].

tanto del predominio de una ontología incorrecta como de la generalización social del intercambio de mercancías. La creciente transformación de la forma de las prácticas sociales tendiente a un accionar indolente se debe a las imposiciones que en las costumbres de interpretación de los sujetos ejerce la participación en procesos de intercambio puramente calculadores.

Con este resultado intermedio hemos llegado a un punto en el que podemos acometer la cuestión de si el concepto heideggeriano de "cura" puede efectivamente contribuir al esclarecimiento de la idea de praxis que sirvió de base a Lukács para su crítica de la reificación. Se impone la conjetura de que esa fecundación de ideas es posible porque, en la segunda alternativa de interpretación de su teoría, Lukács caracteriza las estructuras de la praxis original intentando definirlas mediante aquellas cualidades que justamente parecen faltarle a la conducta reificada, meramente observadora; por este motivo, resulta entonces que el hombre en realidad siempre debe comportarse de la misma manera respecto de su entorno, con implicación e interés, como lo consideró también Heidegger en su concepto de "cura". A primera vista, éste no significa más que lo que en la actualidad se designa como "perspectiva participativa", en oposición a una perspectiva puramente de observador. Normalmente, los sujetos humanos participan en la vida social situándose en la

perspectiva de quienes tienen enfrente, cuyos deseos, actitudes y reflexiones han aprendido a comprender como razones de su accionar. Si, por el contrario, esta adopción de la perspectiva de otro no tiene lugar y, por ende, se toma una postura puramente de observador frente al otro, el lazo razonable de interacción humana se deshace, porque no está proporcionado por la mutua comprensión de razones.[9] Entonces, los dos elementos que caracterizarán la así llamada "perspectiva participativa" son la toma de perspectiva y la comprensión de la acción, resultante de aquélla. Y aquí la pregunta reside, por supuesto, en si con ello se han nombrado precisamente los aspectos a los que dirigían primordialmente la atención Heidegger, con su concepto de "cura", y Lukács, con su idea de una praxis de implicación. ¿Han de traducirse adecuada y completamente las intuiciones que unen a ambos pensadores con su crítica de la primacía del esquema sujeto-objeto en la tesis de que en la praxis de vida la perspectiva parti-

9 Véase como ejemplo de la idea de la "perspectiva participativa" Jürgen Habermas, "Was heißt Universalpragmatik?" [¿Qué quiere decir la pragmática universal?], en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Main, 1984, pp. 353-440 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989]; Daniel C. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge (MA), 1987 [trad. esp.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991].

cipativa tiene siempre una necesaria preeminencia frente al punto de vista de la mera observación? Contra esto habla ya el hecho de que Heidegger y también Lukács quieren que sus respectivos conceptos de praxis sean entendidos como abarcadores de la relación del hombre con sus congéneres y con el resto de su entorno. De acuerdo con sus ideas, en la interacción humana la actitud de "cura" o "implicación" no está dirigida sólo al otro sujeto, sino en principio a todo objeto, en la medida en que éste se encuentre en el contexto de circunstancias de la praxis humana: la categoría de "objeto" empleada aquí sería ya rechazada por Heidegger, porque está atrapada en el esquema de oposición de sujeto y objeto.[10] No sólo en su extensión, sino también en su intensión, los conceptos que utilizan Lukács y Heidegger parecen contener algo más o algo distinto que lo que se retiene en la idea de la perspectiva participativa, pues "cura" o "implicación" son expresiones que, aunque también designan un acto de toma de perspectiva, le añaden un elemento de relacionabilidad afectiva, es más, de predisposición anímica positiva, ausente de la idea de la comprensión

10 Heidegger evita en el plano ontológico de su análisis del *Dasein* tanto el concepto de *Gegenstand* [objeto] como el de *Ding* [cosa]; en su lugar, coloca por lo general el término *Zeug* [útil] como categoría complementaria de lo *Zuhanden* [a la mano]; véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 68.

de las razones para actuar.[11] Con ello se marca un límite muy tenue, pero tanto más decisivo, que separa las intuiciones de estos dos autores de las reflexiones fundamentales que se formulan en la actualidad utilizando el concepto de actitud "comunicativa" o "intencional": mientras que con ello quiere destacarse el hecho de que los seres humanos, en general, se comunican entre sí percibiéndose mutuamente en el rol de una segunda persona, Lukács y Heidegger apuntan a la idea de que tal actitud intersubjetiva está sujeta previamente a un momento de apoyo positivo, de inclinación existencial, que no se manifiesta suficientemente en la atribución de la motivación racional.

Para entender mejor lo que expresa esta tesis, tiene sentido repasar las nociones fundamentales que implica en toda su extensión: se afirma que la relación del hombre consigo mismo y con el mundo está atada, en una primera instancia, no sólo genética, sino categorialmente a una actitud de apoyo, antes de que otras orientaciones, neutralizadas en el plano emocional, puedan surgir de ella. Cuando se adopta esa premisa, la relación con nuestro tema conductor resulta del hecho de que el abandono de la postura original dada

11 Para el concepto heideggeriano de "cura", también Hubert L. Dreyfus destacó este componente de la predisposición anímica positiva, que va más allá del contenido de significación instrumental, en *Being-in-the-world*, *op. cit.*, cap. 14.

–la de apoyo– debe conducir a una actitud frente al entorno en la que los elementos de éste sólo son experimentados como entidades cósicas, como mero "ante los ojos". En virtud de ello, "reificación" quiere decir aquí una costumbre de pensamiento, una perspectiva que se fosilizó y se convirtió en hábito, a partir de cuya adopción el sujeto pierde la capacidad de implicarse con interés, del mismo modo que su entorno pierde el carácter de accesibilidad cualitativa. Antes de continuar tratando la cuestión de si con esta definición aclaratoria está dada una aplicación del concepto de "reificación" útil para la actualidad, primero debo tratar de justificar la premisa que le sirve de base, es decir, la tesis según la cual la actitud de "cura" posee una preeminencia no sólo genética sino también conceptual frente a la aprehensión neutral de la realidad. En el siguiente paso quiero reformular la afirmación así esbozada con la ayuda de otro lenguaje teórico, reemplazando cautelosamente el concepto heideggeriano de "cura" por la categoría hegeliana de "reconocimiento". Por esta vía, me parece posible fundamentar la tesis de que en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes. Sólo después de haber mostrado esto podré volver a la cuestión central acerca de cómo podemos retomar con sentido

en la actualidad el concepto lukácsiano de "reificación". Sin embargo, como puente hacia la categoría de "reconocimiento" quiero utilizar ahora una serie de pensamientos de John Dewey, en los que las reflexiones de Lukács y de Heidegger vuelven a formularse de manera distinta.

En dos trabajos fascinantes, que aparecieron poco después de la publicación de *Historia y conciencia de clase*,[12] John Dewey esbozó en el vocabulario de su propia teoría una concepción de la relación original del hombre con el mundo que, inesperadamente, se asemeja en varios puntos a las ideas de Lukács y de Heidegger. Las reflexiones de Dewey desembocan en la afirmación de que toda comprensión racional de la realidad está ligada previamente a una forma holística de la experiencia, en la que todos los datos de una situación son accesibles cualitativamente a partir de una perspectiva de compromiso interesado. Si seguimos este hilo de pensamiento lo suficientemente lejos, hallamos una justificación no sólo para la transición del concepto de "cura" al de "reconocimiento", sino que también podemos demostrar la primacía de tal reconocimiento sobre todas las actitudes cognitivas frente al mundo.

12 John Dewey, "Affektives Denken", *op. cit.*, pp. 117-125, y "Qualitatives Denken", *op. cit.*, pp. 94-116.

Como Lukács y Heidegger, también Dewey considera con extremo escepticismo la concepción tradicional, según la cual nuestra relación primaria con el mundo es de confrontación neutral con un objeto por conocer. Aunque para caracterizar esta doctrina no utiliza el concepto de "reificación", y también le resulta lejano el *pathos* heideggeriano de la concepción del mundo en lo que respecta a la materia, concuerda con ambos pensadores incluso en que la supremacía del modelo sujeto-objeto no puede dejar de tener consecuencias para la comprensión que la sociedad tiene de sí misma: cuanto más tiempo el pensamiento imperante se aferre a la oposición tradicional entre sujeto y objeto, más fuerte será el daño ejercido sobre nuestra praxis de vida social, porque cognición y sentimiento, teoría y praxis, ciencia y arte seguirán apartándose.[13] La fundamentación que presenta Dewey para su crítica al "modelo del observador" del conocimiento[14] resulta, claro está, mucho más directa y menos complicada que la de Lukács y la de Heidegger; sin digresiones de crítica cultural, con la ayuda de argumentos teóricos lingüís-

13 Véase, por ejemplo, la introducción de John Dewey, "Affektives Denken", *op. cit.*, p. 117.

14 Véase, por ejemplo, John Dewey, *Die Suche nach Gewißheit*, Frankfurt del Main, 1998, pp. 27 y ss. [trad. esp.: *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952].

ticos y epistemológicos, se propone mostrar que en el comienzo de todo conocimiento racional se encuentra la experiencia plena de sensaciones de un entorno que ha de ser dominado de manera práctica. Todas las enunciaciones acerca de la existencia tienen sus raíces cognitivas –así comienza Dewey su exposición– en una situación que, "a pesar de su complejidad interior 'para el sujeto actuante', está caracterizada y dominada por una única cualidad";[15] ya se trate de la interacción con otras personas o dc la rclación con objetos-cosa, en un primer momento los datos situacionales siempre están bañados por la luz de una cualidad de vivencia determinada, que no admite diferenciación en elementos emocionales, cognitivos o volitivos, pues lo que experimentamos en tales momentos, que constituye el "estado de ánimo" (Heidegger) de situaciones de este tipo, domina nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo tan ampliamente que en ese momento nos es imposible aislar un aspecto determinado. En esta cualidad original de toda nuestra experiencia se manifiesta para Dewey el hecho de que en un primer momento, como seres actuantes, nos relacionamos con el mundo con una falta de distancia existencial y con compromiso práctico. En otro pasaje, para la misma circunstancia utiliza el concepto de

15 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, p. 97.

"interacción",[16] que deja claro que no se trata de una actitud de relacionarse con uno mismo –egocéntrica–, sino de un estar afligido por todos los datos situacionales en interés de un intercambio tan raso y armonioso como sea posible: el mundo no nos es accesible en un estado de preocupación por nosotros mismos, antes bien, atravesamos situaciones preocupados por conservar una interacción fluida con el mundo circundante. En adelante, llamaré "reconocimiento" a esta forma original de la relación con el mundo. Así, se destacará por el momento sólo el hecho de que en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente: a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos. En este sentido, en este plano elemental, el concepto de "reconocimiento" comparte –no sólo con el "compromiso práctico" de Dewey, sino también con la "cura" de Heidegger y con la "implicación" de Lukács– la misma idea fundamental de la precedencia de un interés existencial por el mundo,

16 Véase John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt del Main, 1995, esp. el cap. 5 [trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza* (trad. de José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1948].

que se nutre de la experiencia del carácter valioso de éste.[17] Por lo tanto, una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.

En el desarrollo de su exposición, Dewey desea mostrar que sólo podemos alcanzar una clasificación racional de una situación vivida después de habernos separado de su unidad cualitativa mediante un acto de toma de distancia: los componentes analíticos que necesitamos para dominar con el intelecto un problema de la acción surgen del intento reflexivo de separar a posteriori los componentes que habíamos experimentado antes, cuando no estaban separados, en conjunción con un único estado de ánimo. Sólo ahora, en la "elaboración" secundaria de una situación, cuando ocurre el desglose en elementos emocionales y cognitivos se llega también a la destilación de un objeto del conocimiento al que el individuo que actúa, neutralizado

17 Según este análisis –a diferencia de lo que presenta Ernst Tugendhat en su interpretación en "Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse" [Dificultades en el análisis heideggeriano del mundo circundante], *Aufsätze. 1992-2000* [Artículos. 1992-2000], Frankfurt del Main, 2001, pp. 109-137–, también la "cura" de Heidegger contiene siempre un elemento de descentralización en tanto se trata siempre de considerar la exigencia interior del objeto.

afectivamente como sujeto, puede oponerse; ahora puede concentrar toda su atención, que estaba perdida en su totalidad en la experiencia directa, como energía cognitiva en el dominio intelectual de un problema que, como entidad destacada, relega a un segundo plano los otros datos. Pero –insiste Dewey–, en este proceso cognitivo de abstracción el contenido de experiencia cualitativo, original, no debe perderse, pues de otro modo surgiría la nociva ficción de un objeto que simplemente existe, de un "lo dado".[18] Tan pronto olvidamos qué clase de estado de ánimo existía en el comienzo de nuestros esfuerzos reflexivos, perdemos de vista qué originó nuestras reflexiones. Para no perder de vista el objetivo de todas nuestras operaciones de reflexión, debe estar siempre consciente, en un segundo plano, el hecho de que su origen se encuentra en la vivencia cualitativa.

Dewey plantea con claridad esta exigencia en el caso de las predicaciones simples, que él entiende como un ejemplo de la operación de abstracción lingüística cuando se trata de fijar un objeto del conocimiento. Si tomamos una enunciación cualquiera que tenga la forma sujeto-predicado, su forma lingüística nos sugiere que a una entidad dada simplemente se le está atribuyendo una cualidad. Si dejamos la forma de la

18 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, p. 107.

predicación como está, no es posible distinguir ontológicamente en qué relación se sitúa la cualidad con respecto a la entidad aparentemente independiente. Este enigma sólo se resuelve cuando con una mirada retrospectiva tenemos en cuenta que la enunciación predicativa se debe al intento de abstraer una experiencia que de partida es cualitativa; sólo entonces se nota con claridad que sujeto y predicado se complementan "correlativamente" porque indicaron en su origen la dirección del movimiento de un compromiso vivenciado cualitativamente. De un modo que inconfundiblemente recuerda la diferenciación que hace Heidegger entre "*Zuhandenheit*" y "*Vorhandenheit*",* Dewey ilustra una vez más su argumento con el ejemplo de la predicación según la cual "todos los hombres son mortales". Esta enunciación pierde el carácter sugestivo de mera atribución sólo en el momento en que la traducimos a su forma original de proposición transitiva "los hombres mueren", que articula la "cura" por el "destino del hombre" que existía al comienzo del proceso de abstracción lingüística.[19]

Es evidente que Dewey está convencido de que todas las enunciaciones pueden descifrarse según tal modelo, en el que los hombres son definidos por un predicado.

* Véase nota 8 de esta misma sección. [N. de la T.]
19 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, p. 106.

Para él, este tipo de predicaciones representa siempre el resultado de una reformulación objetivadora de los miedos, las preocupaciones o las esperanzas que sentimos frente a las personas cuando nos acercamos a ellas en la actitud habitual del reconocimiento. En este punto inicial, ambos miembros de la enunciación posterior aún se "correlacionan", porque constituyen experiencias de cualidades mudas, que sólo en su conjunción develan la dirección de nuestra preocupación. En ningún lugar "se da" aquí una entidad ya claramente delineada, fija, que tenga el título "hombre", independiente del efecto cualitativo que anticipamos en implicación existencial. Sólo la transformación de tal experiencia en una enunciación general desgarra el nexo circular que existía antes entre la persona vivenciada y el efecto percibido; y entonces puede surgir la ficción ontológica de que "se dan" hombres sin cualidades, porque se las atribuimos como atributo en la predicación. En una formulación que, por su materia, no por su letra, recuerda nuevamente a Heidegger, Dewey se refiere por lo tanto –como se referirá más tarde Winfried Sellars– a la "engañosa idea de lo 'dado'":

> Lo único que está dado sin mayores precisiones es la cualidad total, universal; y lo que invalida designarla como "dada" es justamente el que la palabra sugiere algo a lo que ella está dada, ya sea el intelecto,

> el pensar o la conciencia o lo que fuere, así como quizás algo que da. En realidad, "dado" señala en este contexto sólo que la cualidad existe directamente o que simplemente está. En esta capacidad constituye aquello a lo que se refieren todos los objetos del pensamiento.[20]

Partiendo de este hilo de pensamiento, me propongo ahora tratar de mostrar que el reconocimiento tiene una preeminencia frente al conocimiento tanto en su génesis como en el concepto.

20 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, p. 107.

III
La preeminencia del reconocimiento

Para hacer comprensible la tesis de que la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento, debo abandonar el único marco teórico histórico en el que me he movido hasta ahora. Serán necesarios entonces algunas pruebas y argumentos independientes para poder mostrar, sin apelar únicamente a autoridades filosóficas, que un estrato de implicación existencial subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo. Sólo después de este paso intermedio quizá sea posible esbozar cómo debería estar constituido un concepto de "reificación" que conserve en el plano de la teoría del reconocimiento las intuiciones de Lukács. Por otra parte, como contraste quiero utilizar la tesis según la cual lo específico de la conducta humana reside en la actitud comunicativa de adopción de perspectiva; frente a esto, quiero sostener que esta capacidad de toma racional de perspectiva, por su parte, está enraizada en una interacción previa, que tiene

los rasgos de una preocupación existencial. Pretendo afianzar la hipótesis así propuesta en primer lugar bajo el punto de vista genético, centrando la mirada en las condiciones previas de la adquisición por parte del niño de la capacidad de adoptar una perspectiva (1), antes de entrar en la tarea mucho más difícil de la aportación sistemática o categorial de las pruebas (2).

(1) Dentro de la psicología evolutiva y de los estudios de la socialización, existe consenso desde hace tiempo acerca de que el surgimiento de las capacidades infantiles de pensar e interactuar debe ser concebido como un proceso que se efectúa mediante el mecanismo de adopción de perspectiva. Según esta concepción, que es una síntesis o bien de Piaget y G. H. Mead[1] o de Donald Davidson y Freud,[2] en el proceso evolutivo infantil la adquisición de capacidades cognitivas está enlazada de manera singular con la

1 Véase Jürgen Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George H. Meads Theorie der Subjektivität", en *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt del Main, pp. 187 y ss. [trad. esp.: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990].

2 Véase Marcia Cavell, *Freud und die analytische Philosophie des Geistes. Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik*, Stuttgart, 1997 [ed. orig.: *The psychoanalytic mind: From Freud to philosophy*, 2ª ed., Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996].

formación de las primeras relaciones comunicativas: el niño aprende a vincularse con un mundo objetivo de objetos constantes cuando, desde la perspectiva de una segunda persona, accede a un descentramiento progresivo de su propia perspectiva, que en un primer momento es egocéntrica. El hecho de que el lactante comience ya temprano a entrar en contacto comunicativo con su persona de referencia, a reclamar su mirada y a dirigirla hacia objetos cargados de significado, es interpretado por estas teorías como una indicación de la existencia de una fase de ensayo, mediante la que se prueba la independencia de otra forma de mirar el mundo circundante; y en la medida en que el lactante logra colocarse en esta segunda perspectiva y percibir el mundo desde ella, poseerá la instancia correctiva que le permitirá obtener por primera vez una representación de los objetos despersonalizada, objetiva. Por lo general, en la actualidad se considera que el momento en que el niño está en condiciones de hacer una triangulación tal[3] es el noveno mes de vida; por este motivo

3 En lo que sigue, tomo como base especialmente a Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt del Main, 2002 [ed. orig.: *The cultural origins of human cognition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999]; Peter Hobson, *Wie wir denken lernen* [Cómo aprendemos a pensar], Düsseldorf/Zurich, 2003; Martin Dornes, "Die emotionalen Ursprünge des Denkens" [Los orígenes emocionales del pensamiento], en *WestEnd. Neue Zeitschrift für*

se habla en investigaciones recientes de la "revolución del noveno mes",[4] ya que a esta edad se adquiere la capacidad de percibir a la persona de referencia como un actor intencional, cuya actitud frente al mundo circundante también está dirigida a un objetivo y, en este sentido, posee igual importancia que la propia.

Lo que resulta llamativo de estas teorías de psicología evolutiva que, ya sea siguiendo a George H. Mead o a Donald Davidson, destacan la necesidad de la adopción de perspectiva para el surgimiento del pensamiento simbólico, es en qué medida ignoran el lado emocional de la relación entre el niño y la persona de referencia. Ya en Mead existe una cierta tendencia a presentar el paso temprano de colocarse en la perspectiva de un otro concreto como si la investidura afectiva que hace el niño casi no tuviera un rol significativo.[5] En general, en la mayoría de los intentos por explicar el surgimiento de actividades intelectuales a partir de la relación comunicativa con la persona de referencia, existe una propensión al cognitivismo: la

---

Sozialforschung [*WestEnd*. Nueva Revista de Investigaciones Sociales], año 2, Nº1, 2005, pp. 3-48.

4 Michael Tomasello, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

5 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt del Main, 1992, p. 128 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

relación triangular en la que se coloca el niño activamente tan pronto vislumbra la independencia de la perspectiva de la segunda persona, después de fases de protoconversación, es presentada como un espacio mayormente falto de emociones. Sólo recientemente algunas investigaciones han intentado volver atrás con estas abstracciones cognitivistas cuando consideran casos de niños autistas para establecer una comparación. En aquéllas se puso de manifiesto con una regularidad sorprendente que el niño tiene que haberse identificado primero con la persona de referencia antes de permitir que la actitud de ésta se convierta en instancia correctiva. Quiero referirme a los resultados de investigaciones de este tipo para poder demostrar la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento.

Quizá sea la comparación empírica con niños autistas lo que permitió a los estudios mencionados desarrollar una sensibilidad mayor para los componentes afectivos de la interacción temprana del niño, puesto que en ellos se considera que, en general, la causa del surgimiento del autismo es que el niño, por distintos motivos, sobre todo barreras constitucionales, está impedido de desarrollar un sentimiento de unión con su persona de referencia primaria. Por el contrario, en los casos normales –como afirman Peter Hobson y Michael Tomasello– una identificación emocional tal

constituye la condición necesaria para permitir la adopción de perspectiva que lleva al desarrollo del pensamiento simbólico.[6] El punto de partida de estos estudios lo constituye el mismo proceso de transición de la intersubjetividad primaria a la secundaria, que también consideran los abordajes centrados en la cognición: aproximadamente a la edad de 9 meses, el niño lleva a cabo una serie de progresos notables en su conducta de interacción que consisten, por ejemplo, en llamar la atención de la persona de referencia hacia objetos mediante gestos protodeclarativos, sólo para observarlos junto con ella; además, le es posible, por primera vez, hacer depender su actitud frente a objetos significativos de las formas de conducta expresiva con las que reacciona a ellos el otro concreto que está frente a él; y, por último, parece comprender progresivamente en la ejecución de su juego simbólico –o sea, en lo que G. H. Mead llamó "play"– que los significados conocidos hasta ese momento pueden desacoplarse de los objetos para ser trasladados a otros objetos, con cuya nueva función prestada hay que operar creativamente. En la comprobación de tales o similares progresos de aprendizaje, los dos abordajes teóricos que

6 Véase Peter Hobson, *Autism and the development of mind*, Hove/Hilsdale, 1993 [trad. esp.: *El autismo y el desarrollo de la mente*, Madrid, Alianza, 1995]; Michael Tomasello, *op. cit.*, pp. 94 y ss. Martin Dornes brinda una síntesis notable en *op. cit.*, pp. 23 y ss.

distinguí –como ya lo he mencionado– concuerdan. Juntos dirigen su atención al desarrollo de la comunicación, mediante la cual el niño aprende paso a paso a percibir objetos como entidades de un mundo objetivo, que es independiente de las actitudes. No obstante, a diferencia de las aproximaciones centradas en la cognición, Hobson y Tomasello sostienen que el niño no podría ejecutar todos estos pasos de aprendizaje interactivo si no hubiera desarrollado antes un sentimiento de unión con la persona de referencia, puesto que sólo una identificación previa tal le permite dejarse conmover, llevar o motivar por la presencia del otro concreto de modo de poder seguir con interés los cambios de actitud de éste.

Lo específico de esta teoría se manifiesta tal vez óptimamente si atendemos una vez más a las diferencias en la explicación del autismo. Mientras que las aproximaciones tradicionales, centradas en la cognición, atribuyen el origen de la conducta autista a carencias cognitivas relacionadas con perturbaciones de las funciones del pensamiento o del lenguaje, Tomasello y Hobson toman la presencia emocional de las personas de referencia como causa decisiva de la falta de capacidad de reacción. Si bien esta indolencia también puede estar condicionada por alteraciones en la fisiología cerebral o genéticas, lo decisivo es el hecho de que el niño está impedido estructuralmente de identifi-

carse con el otro concreto. De un modo que establece ya un puente hacia mi tema propiamente dicho, Martin Dornes ha resumido los resultados de esta explicación del autismo, explicación sensible a los afectos: porque el niño autista

> [...] no reacciona frente a los sentimientos, queda atrapado en su perspectiva del mundo y no llega a conocer ninguna otra. No ve o, mejor dicho, no *siente* que en expresiones faciales, movimientos y gestos comunicativos se expresan actitudes. Es ciego al contenido mental-expresivo de tales manifestaciones o, como suele afirmarse, a su significado. Así, el lactante no es "ciego intelectualmente" por una carencia cognitiva: es intelectualmente ciego porque primero es ciego afectivamente.[7]

Cabe mencionar aquí que también Theodor W. Adorno planteó reflexiones de este tipo en algunos pasajes de su obra. Sobre todo en *Minima moralia* y en *Dialéctica negativa* se encuentran una y otra vez formulaciones que dejan reconocer que, como Hobson o Tomasello, Adorno vincula el origen del intelecto humano con una imitación temprana de la persona de referencia amada: "Un hombre se vuelve hombre", es decir un ser

7 Martin Dornes, *op. cit.*, p. 26.

con intelecto, "sólo imitando a otros hombres" reza un famoso aforismo de *Minima moralia*; y a continuación puede leerse que tal imitación representa la "forma primigenia del amor".[8] Se trata del mismo descentramiento que los otros dos autores reconocen como punto de partida de los procesos intelectuales de aprendizaje del niño, a saber, una forma de implicación existencial, afectiva, con el otro, que sólo entonces permite experimentar su perspectiva del mundo como significativa. Colocarse en la perspectiva de la segunda persona exige el adelanto de una forma de reconocimiento que no puede aprehenderse completamente en conceptos cognitivos o epistémicos, porque contiene siempre un momento de apertura, entrega o amor involuntarios. Esta dedicación o, como afirma Adorno en términos psicoanalíticos, esta investidura libidinosa del objeto es la que le permite al niño colocarse en la perspectiva del otro de manera tal que con la ayuda de ésta adquiere una idea ampliada y, finalmente, despersonalizada de la realidad que lo rodea.

Esta idea proveniente de la psicología evolutiva no debe equipararse con el conjunto de ideas que presenté anteriormente mediante la comprobación de una cierta

8 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt del Main, 2001, p. 292 (Af. 99) [trad. esp.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987].

convergencia entre Lukács, Heidegger y Dewey. En ésta, la cuestión era la preeminencia general de una cierta actitud de implicación o reconocimiento frente a otras formas más neutrales de relacionarse con el mundo, mientras que en aquélla se trata de una preeminencia únicamente temporal de la accesibilidad emocional previa al paso del conocimiento de los objetos dados intersubjetivamente. Ni la clase de preeminencia ni el carácter específico de aquello que se considera poseedor de preeminencia son lo mismo en los dos casos; la unión emocional o la identificación con el otro concreto es algo distinto a la preocupación principal por los datos situacionales que consideran Heidegger o Dewey. No obstante, en mi opinión la comprobación ontogenética puede aportar un primer sustento para la plausibilidad de la tesis general, pues parece ser que el niño sólo vislumbra la abundancia de significados existenciales que los datos situacionales pueden tener para los hombres a partir de la perspectiva de la persona amada. Es por eso que la unión emocional con sus personas de referencia le abre al niño un mundo en el que debe estar comprometido prácticamente a causa de esas cualidades significativas. Génesis y validación o, para hablar en términos marxianos, historia y lógica no deberían apartarse tanto que las condiciones del surgimiento del pensamiento infantil queden sin relevancia para el significado categorial de nuestro cono-

cimiento del mundo. En este sentido preciso quería Adorno que se entendieran sus afirmaciones acerca de la base afectiva libidinosa de nuestras operaciones cognitivas: el hecho de que el niño alcanza una comprensión objetiva de la realidad desde la perspectiva de la persona de referencia amada dice al mismo tiempo sobre nuestro conocimiento que éste es tanto más adecuado o preciso, cuantas más perspectivas sobre un objeto de la percepción logramos aprehender. Sin embargo, esta adopción de mayor número de perspectivas, donde cada una da a conocer un nuevo aspecto del objeto, está ligada, igual que en el niño pequeño, con la condición casi indominable, no epistémica, de una apertura emocional o identificación. En este sentido, para Adorno la exactitud de nuestro conocimiento se mide por la cuantía del reconocimiento emocional, de la aceptación de la validez de otras perspectivas y de la mayor cantidad de ellas. Pero con esto he abandonado el campo de la argumentación dentro de la psicología evolutiva y, sin notarlo, he llegado al área de la aportación de pruebas más bien categoriales.

(2) En el mejor de los casos, he logrado mostrar que en la ontogénesis, es decir, en un proceso que se entiende cronológicamente, el reconocimiento debe preceder al conocimiento. Si los estudios mencionados están en lo correcto, en el proceso de formación

individual el niño pequeño debe haberse identificado en un primer momento con sus personas de referencia, debe haberlas reconocido emocionalmente antes de poder alcanzar un conocimiento de la realidad objetiva mediante las perspectivas de aquéllas. Si bien con mis últimas observaciones sobre Adorno quise indicar ya que las condiciones emocionales de origen de nuestro pensamiento muy probablemente digan algo acerca de los criterios de validación de éste, estas especulaciones, claro está, no pueden reemplazar los argumentos que serían necesarios para poder referirnos también en sentido conceptual a la preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento. Heidegger y Dewey, probablemente también Lukács, tenían presente tal clase de preeminencia cuando afirmaban que la relación epistémica con el mundo está precedida por una actitud de cura o de involucramiento existencial. Para ellos era importante demostrar que nuestros esfuerzos por conocer necesariamente deben fallar o perder su sentido cuando se pierde de vista el hecho de este reconocimiento previo. En Heidegger, la afirmación así esbozada se pone de manifiesto en que él mismo también concibe el conocimiento cosificado, "científico", de materias como derivado de aquella actitud previa, que designa con el concepto de "cura";[9] y en

9 Véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 136.

John Dewey puede leerse que toda investigación debe permanecer consciente de su origen en el difuso planteo del problema de las irritaciones del mundo de la vida para no perder de vista el "principio regulador" de sus esfuerzos.[10] Quiero emprender un tercer camino, más cercano a nuestro tema, para mostrar que nuestras relaciones cognitivas con el mundo también están ligadas al reconocimiento en un sentido conceptual. Me parece atinado incluir aquí las reflexiones que Stanley Cavell ha dedicado a la relación entre el conocimiento y el reconocimiento.

Cavell llega a su propio concepto de reconocimiento ("*acknowledgement*") –como es sabido– al hacer una crítica de la idea de que podemos obtener un conocimiento directo, inmediato, de los estados mentales de otras personas, del llamado "psiquismo ajeno".[11] Considera que los defensores de tal suposición confiaron demasiado en una premisa que proviene, sobre todo, de sus opositores, los escépticos. Éstos siempre concibieron la pregunta acerca del acceso a los estados emocionales ajenos como un desafío epistémico, de modo que podían requerir una respuesta en catego-

10 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, esp. p. 116.

11 Véase Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *op. cit.*; sobre la teoría de la intersubjetividad de Cavell, véase Espen Hammer, *Stanley Cavell. Skepticism, subjectivity, and the ordinary*, Cambridge (MA), 2002, cap. III.

rías de saber afianzado. Según Cavell, mientras los antiescépticos traten de oponerse al escepticismo bajo las condiciones de tal planteo, estarán condenados al fracaso, pues, en último término, tampoco ellos pueden refutar que nuestro saber acerca de los estados sensibles ajenos jamás puede tener la clase de certeza cualitativa que posee para quienes conocen esos estados desde la perspectiva de la primera persona. La tentativa de describir el acceso al otro sujeto según el modelo de una relación de conocimiento no le hace justicia al hecho de que los estados mentales no constituyen simplemente objetos de un saber. Ya la afirmación de que un sujeto "sabe" de sus propios dolores o de sus celos no permite ver que aquél está demasiado copado o "permeado" por estos estados como para poder hablar de un conocer o saber en sentido neutral.[12] En su relación con otros, el sujeto no es para sí mismo un objeto sobre el cual aporte información en forma de hechos dignos de ser transmitidos; antes bien –como afirma Cavell siguiendo a Wittgenstein–, expresa sus estados a su par en la interacción haciéndoselos notar.

Hasta aquí la argumentación de Cavell se asemeja en gran medida a la que desarrolló Sartre en la tercera parte de *El ser y la nada*, en el contexto de su propio

12 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *op. cit.*, p. 68.

debate con el escepticismo.[13] También Sartre está convencido de que el escepticismo respecto del psiquismo ajeno no puede ser refutado en tanto se esté aferrado a la premisa de aquél acerca de un acceso primordialmente cognitivo a otras personas. Dar por cierta tal clase de relación significa erigir un ideal de certeza epistémica que no puede ser alcanzado desde el momento en que los estados de la sensibilidad no pueden ser para la persona en cuestión objeto de un saber o del conocimiento. Según Sartre, sólo es posible superar esta asimetría cuando la relación de un sujeto con su par es pensada, en principio, según el mismo modelo con el que nos representamos la relación de ese segundo sujeto con sus propios estados. Del mismo modo en que aquí no hablamos de saber, no deberíamos pensar en el que actúa comunicativamente como sujeto epistémico, sino como sujeto involucrado existencialmente, que toma conocimiento de los estados de sensibili-

13 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, 1993, esp. pp. 405-423 [trad. esp.: *El ser y la nada*, varias ediciones]; véase, respecto de la misma cuestión, Axel Honneth, "Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität" [Conocer y reconocer. Acerca de la teoría de la intersubjetividad de Sartre], en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* [Invisibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad], Frankfurt del Main, 2003, pp. 71-105.

dad no de manera neutral, sino afectado por ellos en la relación consigo mismo.

También en este resultado intermedio, Cavell, a pesar de todas las diferencias metodológicas, coincide con Sartre en gran medida. Después de haber mostrado que las afirmaciones sobre los estados de sensibilidad propios no deben ser entendidas como expresiones de un saber, Cavell extrae de ello consecuencias para nuestra comprensión de la relación de interacción elemental, que se acercan sobremanera a las del análisis fenomenológico de Sartre. Cuando en un caso normal un hablante expresa sus sensaciones a una segunda persona llamándole la atención sobre ellas sin remitirse a un saber, no debe interpretarse la reacción lingüística de esta segunda persona como la ejecución de un conocimiento; antes bien, con su respuesta el interlocutor generalmente declara sólo su "implicación" en las sensaciones que ha hecho notar el hablante. En Cavell se lee:

> Aquí podría decir que la razón por la cual "yo sé que tienes dolores" no es una expresión de certeza, es que es una reacción a este hacer notar: es una expresión de *implicación*.[14]

14 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *op. cit.*, p. 69 (cursivas en el original).

Con este concepto de "implicación" nos encontramos cerca de la materia que me interesa especialmente en la argumentación de Cavell. Lo que él afirma con Wittgenstein es que antes de todo conocimiento posible sobre los estados de sensibilidad de otro sujeto debe haber en primer lugar una cierta postura por la cual me siento como si estuviera incluido existencialmente en su mundo de sensaciones. Una vez realizado tal "movimiento" –con lo que se ha establecido una cierta forma de unión con el otro–, asimilo las expresiones de sus sensaciones como reclamos –que lo son por su contenido– dirigidos a mí, para que reaccione de cierta manera. "Reconocer", "*to acknowledge*", significa entonces para Cavell adoptar una postura en la que las expresiones de la conducta de una segunda persona pueden ser entendidas como requerimientos a reaccionar de una manera determinada.[15] Si a continuación no ocurre reacción alguna, aunque ella sea negativa, entonces esto sólo muestra el hecho de que la expresión de sensación del otro no ha sido entendida de manera apropiada. En este sentido, Cavell vincula estrechamente la comprensión de proposiciones de sensación con la condición no epistémica de la adopción de una postura de reconocimiento; y la incapacidad de adoptar una postura tal significa para él, en última

15 *Ibid.*, p. 70.

instancia, no estar en condiciones de mantener relaciones sociales.[16] Éste es el lugar en el que se separan los senderos de Cavell y de Sartre. Ambos autores reemplazan el modelo de conocimiento de la interacción social, que consideran un lastre heredado del escepticismo, por un modelo de una estimulación mutua: por lo general, los sujetos tienen la certeza de tener frente a sí a otro sujeto con cualidades intelectuales, porque están afectados por los estados de sensibilidad de éste de una manera tal que se ven motivados a reaccionar. Sin embargo, mientras que de este hecho existencial Sartre extrae la consecuencia negativa de que los sujetos se restringen mutuamente en la libertad de su trascendencia ilimitada,[17] Cavell se detiene cuando hace una llamada de atención terapéutica acerca de la necesaria preeminencia del reconocimiento, pues para él el peligro que conlleva la atracción cotidiana del modelo de la teoría del conocimiento es demasiado grande como para no necesitar que siempre se vuelva a recodar el hecho de la implicación mutua. Lo único que quiere generar Cavell con su intervención de análisis lingüístico es el rechazo de una imagen falsa de la comunicación interpersonal: el tramado de la interacción

16 Véase el fascinante análisis que hace Cavell del "Rey Lear" en Stanley Cavell, "The avoidance of love", en *Must we mean what we say?*, Cambridge (MA), 1976, pp. 267-353.

17 Véase Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 471 y ss.

social no está urdido –como se supone frecuentemente en la filosofía– con el material de los actos cognitivos, sino con el de las posturas de reconocimiento. La razón por la cual generalmente no tenemos problemas para entender las proposiciones de sensaciones de otros sujetos reside en que previamente hemos adoptado una actitud en la que el contenido convocador a la acción de tales enunciaciones nos está dado como si fuera natural.

Con este resumen final debería haberse aclarado por qué creo que el análisis de Cavell completa con un argumento sistemático la tesis que hasta aquí he planteado sólo desde el punto de vista histórico-teórico. Según mi interpretación, ya Lukács, Heidegger y Dewey estaban convencidos de que el reconocimiento debe en general preceder al conocimiento en el campo del accionar social; y los hallazgos de la psicología evolutiva, a los me referí luego, han permitido dar sustento a la idea así esbozada también en un sentido temporal o genético. Pero sólo recurriendo a Cavell es posible defender, más allá del sentido temporal, también el sentido categorial de esta tesis, pues según su análisis sólo estamos en condiciones de entender el significado de una determinada clase de manifestaciones lingüísticas cuando nos encontramos en la postura o actitud que él designa como "*acknowledgement*". Para expresarlo de manera breve, la comprensión lingüís-

tica está ligada a la condición no epistémica del reconocimiento del otro. Cavell parece estar de acuerdo con las intenciones de estos tres autores incluso en el hecho de comprender bajo esta forma de "reconocimiento" algo más u otra cosa que lo que engloba tradicionalmente el concepto de actitud comunicativa o de adopción de perspectiva, ya que, tal como la categoría heideggeriana de la "cura", la concepción de Cavell alberga un momento de implicación afectiva, de identificación previa, que no se distingue bien en la idea de comprender las razones para actuar.

Ciertamente, Cavell no cree que la adopción de una postura de reconocimiento tal implique mostrar siempre frente al otro una reacción bien intencionada, amable; también la indiferencia pura o los sentimientos negativos son para él formas posibles del reconocimiento intersubjetivo, en tanto en ellos se refleje sólo una confirmación no epistémica de la personalidad humana de quien está enfrente.[18] En este sentido, el adjetivo "positivo", que he empleado hasta ahora en conexión con el concepto de "implicación", no debe ser entendido como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él sólo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reco-

18 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *op. cit.*, p. 70.

nocimiento, aun cuando en el momento lo maldigamos o lo odiemos. Pero tal vez se pueda ir un paso más allá de Cavell y sostener que en los casos de un reconocimiento vivenciado negativamente en los sentimientos siempre está presente la sensación de que no se le está haciendo justicia al otro en su personalidad y, en este caso, se estaría frente al momento de la postura de reconocimiento llamado tradicionalmente "conciencia".

En todo caso, resta asegurar que la actitud de reconocimiento aquí mencionada representa una forma muy elemental de la confirmación intersubjetiva, que no incluye aún la percepción de un valor *determinado* de la otra persona: lo que Cavell denomina "*acknowledgement*", Heidegger "cura" o "cuidado" y Dewey, "involucramiento", se encuentra por debajo del umbral en el que el reconocimiento mutuo implica ya la aprobación de cualidades específicas del otro.[19] No

19 En este sentido, se trata aquí también de una forma más elemental del reconocimiento que lo que he tratado hasta el momento en mi exposición sobre el tema (véase Axel Honneth, "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung" [Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento], en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, *op. cit.*, pp. 10-27). Actualmente parto de la base de que este modo "existencial" del reconocimiento se encuentra en el origen de todas las otras formas, con más contenido, del reconocimiento, que giran en torno de la aceptación de determinadas cualidades o capacidades de otras personas.

obstante, subsiste una diferencia que torna difícil incluir sin más los análisis de Cavell en el contexto de la tradición que he elaborado: a diferencia de Heidegger, Dewey o Lukács, Cavell parece circunscribir las condiciones de validez de lo que él llama postura de reconocimiento sólo al área de la comunicación humana; toda idea que tienda a proponer que también respecto del mundo no humano nos encontramos previamente en una actitud de reconocimiento, le es claramente extraña. Volveré sobre esta diferencia cuando considere una vez más el tema de la "reificación", cuyo esclarecimiento quiero tratar primordialmente en estas reflexiones.

IV
La reificación como olvido del reconocimiento

En la sección anterior he reunido una serie de pruebas que, aunque con distinto énfasis, apuntan en una misma dirección. Tanto las teorías de la psicología evolutiva, a las que me he referido, como los análisis de Cavell sostienen la tesis según la cual en la conducta social del hombre existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento frente al conocimiento, de la implicación frente a la aprehensión neutral de otras personas: sin esta forma de reconocimiento previo, los lactantes no estarían en condiciones de adoptar las perspectivas de sus personas de referencia, y los adultos no podrían entender las manifestaciones lingüísticas de sus interlocutores. Por cierto, ninguna de estas teorías de sustento afirma que deberíamos adoptar en un primer momento también respecto de las circunstancias no humanas tal postura de implicación. En la psicología evolutiva referida, la identificación emocional con el otro concreto es considerada condición previa a todo pensar, sin que sea nece-

saria una actitud específica respecto de objetos no humanos, mientras que Cavell, debido a sus intereses particulares, no se ocupa en absoluto de la cuestión de nuestra relación con la naturaleza. Quiero ahora dejar de lado la dificultad así planteada para retomar el hilo de mi argumentación donde lo abandoné antes de mi exposición acerca de la primacía del reconocimiento. Mi pregunta de partida reza: ¿cómo se puede volver a formular en la actualidad un concepto de "reificación" que dé cuenta de las intuiciones originales de Lukács en un grado máximo?

De tal concepto –así se había visto– debe entenderse que no puede designar simplemente un error categorial epistémico ni un quebrantamiento de principios morales. A diferencia del error categorial, aquél refiere a algo no epistémico, concretamente a un *habitus* o a una forma de la conducta: lo distingue del agravio moral la ausencia de toda remisión a una responsabilidad personal o culpa. Lukács quería que se entendiera por "reificación" –como lo dejó en claro especialmente la comparación con Heidegger– una clase de hábito de pensamiento, de perspectiva habitual petrificada, en virtud de cuya adopción los hombres pierden su capacidad de implicarse con interés en las personas y en los sucesos; y en consonancia con esta pérdida –creía él– los sujetos se transforman en observadores puramente pasivos a quienes no sólo su entorno social y físico, sino

también su vida interior, les debe aparecer como un conjunto de entidades cósicas. Como podemos comprobar retrospectivamente, para Lukács la "reificación" es entonces tanto un proceso como un resultado;[1] con ella se designa el proceso de una pérdida, concretamente de la sustitución de una actitud original correcta por otra secundaria, incorrecta, y el resultado de este proceso, es decir, una percepción o una forma de conducta reificada. Hasta aquí hemos visto que hay una serie de buenas razones para conjeturar la existencia de una actitud previa de reconocimiento o implicación, por lo menos en lo que respecta al mundo de las relaciones sociales; pero, ¿cómo puede explicar Lukács el que se llegue a una pérdida de esta forma de conducta original, si ésta está supuestamente tan enraizada en la forma de vida del hombre? En la pregunta así planteada reside la mayor dificultad que debe enfrentar en el presente el intento de reactualizar el concepto de "reificación", pues, a diferencia de Heidegger, que para esto puede remitir a la acción deformante de visiones del mundo ontológicas, Lukács debe explicar el proceso de tal pérdida mediante las circunstancias sociales mismas, es decir, mediante una red de prácticas y de instituciones sociales, en las que,

1 Véase Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, *op. cit.*, p. 17.

por su parte, deberían manifestarse aquellas actitudes de reconocimiento. ¿Cómo es posible explicar, entonces, el proceso de "reificación" como un proceso social si, por cierto, lo que se pierde mediante él posee un significado tan constitutivo para la socialidad del hombre que necesariamente debe expresarse en todos los procesos sociales?

Para responder esta pregunta, a fin de cuentas encontramos en *Historia y conciencia de clase* sólo una respuesta que, por otra parte, es tan poco convincente que Lukács mismo la descartó más tarde.[2] Según ella, tenemos que representarnos el proceso de reificación precisamente como aquel proceso por el cual la perspectiva participativa original es neutralizada de tal manera que acaba favoreciendo la finalidad del pensar objetivador. Se podría afirmar con Dewey que aquí la reificación no constituye otra cosa que la toma de distancia reflexiva por la cual, para los fines del conocimiento, nos desligamos de la experiencia cualitativa de interacción en la que está enraizado previamente todo nuestro saber. Si esta apreciación fuera correcta, es decir, si la reificación realmente coincidiera con la objetivación de nuestro pensamiento, todo proceso

2 Véase Georg Lukács, "Vorwort" [1967], en *Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke* (*Frühschriften* II), *op. cit.*, pp. 11-41, esp. pp. 25 y s.

social que demandara una objetivación tal sería ya una manifestación del proceso de reificación; y, en efecto, muchos pasajes en *Historia y conciencia de clase* suenan como si el autor quisiera decir que el proceso de reificación no consiste en otra cosa que en una neutralización impuesta socialmente de nuestra postura de implicación, que invariablemente es anterior. Que tal suposición es forzosamente incorrecta por ser demasiado totalizadora resulta ya del hecho de que hasta aquí hemos considerado al reconocimiento previo, no como el opuesto, sino como la condición de posibilidad de una objetivación de nuestro pensamiento. De la misma manera en que el Heidegger de *Ser y tiempo* concibió el conocimiento científico del mundo como una continuación posible y legítima, pero "derivada", de la "cura";[3] Dewey también estaba convencido de que todo pensar objetivador se debe a la neutralización reflexiva de una experiencia cualitativa originaria. Ambos pensadores –al igual que Stanley Cavell o la psicología evolutiva a la que me he referido– han entendido la postura de reconocimiento como una actitud práctica, no epistémica, que es necesario adoptar para poder acceder a un saber acerca del mundo o acerca de otras personas. En este sentido, parece poco plau-

3 Véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, por ejemplo §§ 33 y 44.

sible dar por sentado con Lukács que tal perspectiva de reconocimiento se encuentra en tensión o es directamente incompatible con el conocer como tal: la aprehensión objetivadora de circunstancias o personas es un producto posible del reconocimiento previo, pero no su opuesto puro.

La equiparación de la reificación con la objetivación que lleva a cabo Lukács con su estrategia conceptual conduce, además, a una imagen en extremo cuestionable de los procesos de desarrollo social. En esencia, Lukács considera que toda innovación social que haga necesaria una neutralización de nuestro reconocimiento previo y, por consiguiente, lo institucionalice de manera permanente, es necesariamente un caso de reificación; y así, finalmente, no puede evitar concebir todo lo que Max Weber describió como el proceso de racionalización social en la Edad Moderna europea enteramente como causa de una totalización social de la reificación. Pero porque Lukács al mismo tiempo debe afirmar que aquella actitud originaria de implicación jamás puede perderse totalmente debido a su función constitutiva para la sociedad, su imagen de la sociedad toca aquí los límites: si todos los procesos en la sociedad están reificados sólo porque imponen actitudes objetivadoras, entonces la socialidad humana debe finalmente haberse disuelto. Todas éstas son secuelas de la estrategia conceptual desarrollada por Lukács

cuando equiparó la reificación con la objetivación: para el desarrollo ulterior de mis reflexiones, sólo se puede aprender de aquéllas que el proceso de reificación debe ser concebido de manera distinta a la que él propuso en su texto.

En cierto modo, la idea que Lukács desarrolló del proceso de reificación no es lo suficientemente compleja y abstracta. Al identificar, en último término, este proceso con la sustitución del reconocimiento por un conocer objetivador de circunstancias o personas, niega subrepticiamente qué significado le cabe al aumento de la objetividad en el proceso de desarrollo social. Una posibilidad para evitar el error de Lukács podría consistir en decidir con la ayuda de criterios externos en qué esferas sociales son necesarias funcionalmente ya la postura de reconocimiento, ya la actitud objetivadora; este camino funcionalista es el que siguió, por ejemplo, Habermas, cuando en su *Teoría de la acción comunicativa* intentó pensar la reificación precisamente como aquel proceso por el cual formas de conducta "observadoras" estratégicas penetran en esferas sociales que, por ello, ven amenazadas sus condiciones constitutivas de comunicación.[4] En mi opinión, la desventaja de tal estrategia conceptual reside, eviden-

4 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, t. II, caps. 8, 1 y 2.

temente, en que con ella se le atribuye de manera implícita una carga probatoria normativa a las diferenciaciones funcionalistas que solas no podrían asumir, ya que la pregunta acerca de a partir de qué momento las actitudes objetivadoras ejercen un efecto reificante no puede ser respondida aduciendo que aparentemente se habla de manera neutral acerca de las exigencias funcionales.[5]

Por este motivo, supongo que la cuestión acerca de los criterios para los procesos de reificación debe ser planteada de otra manera; en tanto nos aferremos a la idea simplista según la cual toda forma de observación indolente se opone al reconocimiento previo, damos poca cuenta de la idea de que la neutralización de aquel reconocimiento e implicación normalmente sirve al propósito de la resolución inteligente de los problemas; en vez de pensar, con Lukács, que el riesgo de reificación comienza siempre donde se abandona la actitud de reconocimiento, deberíamos orientar nuestra búsqueda según el punto de vista superior de considerar en qué relación se encuentra una acti-

5 En último término, este problema en Habermas está relacionado con la diferenciación entre "sistema" y "mundo de la vida", en la que se imbrican inadvertidamente puntos de vista normativos y funcionales. Véase sobre este tema mi análisis: Axel Honneth, *Kritik der Macht* [Crítica del poder], Frankfurt del Main, 1989, cap. 9.

tud respecto de la otra. En este plano superior de los modos de relación, se distinguen dos polos que pueden sustituir la simple estructura de oposición con la que aún operaba Lukács: a las formas sensibles al reconocimiento del conocimiento, por un lado, corresponden, por otro lado, formas del conocimiento en las que se ha perdido la capacidad de percibir su origen en el reconocimiento previo. Estas formulaciones un tanto complicadas quieren dejar en claro que en un primer momento es sensato diferenciar dos maneras de relación entre ambas formas de actitud, según si éstas son transparentes o no transparentes, accesibles o inaccesibles las unas respecto de las otras. En el primer caso, el conocer o la conducta observadora se ejecuta a conciencia de estar supeditada al reconocimiento previo; en el segundo caso, por el contrario, ha alejado de sí esta dependencia y se cree autárquica frente a todas las condiciones no epistémicas. Si perseguimos las intenciones de Lukács a un nivel más alto podríamos entonces llamar "reificación" a tal forma del "olvido del reconocimiento"; y con ello nos referimos al proceso por el cual en nuestro saber acerca de otras personas y en el conocimiento de las mismas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos.

Antes de comenzar a plantear esta propuesta en términos plausibles, quiero mostrar brevemente que ella

concuerda por cierto con las intenciones de algunos de los autores antes mencionados. Así, John Dewey, a quien por supuesto el concepto europeo continental de "reificación" le era extraño, dejó siempre entrever en los trabajos aquí citados que nuestro pensamiento reflexivo corre peligro de patologizarse cuando pierde de vista el propio arraigamiento en la experiencia cualitativa de interacción; cuando se levanta una barrera frente al propio origen, aumenta la tendencia en todos nuestros esfuerzos científicos de olvidar los momentos de asombro existencial por los que aquéllos se iniciaron.[6] No es muy diferente la argumentación de Stanley Cavell cuando afirma que el reconocimiento previo debe ser comprendido como "una indicación del objeto del saber";[7] esto significa, a la inversa, que ni siquiera sabemos con certeza quiénes son realmente las personas con quienes tratamos si aquella experiencia original de implicación directa se ha sustraído a la conciencia. Sin embargo, especialmente Theodor W. Adorno ha hecho hincapié una y otra vez en que la adecuación y la calidad de nuestro pensamiento conceptual dependen de en qué medida éste pueda preservar la conciencia de su unión original con un

6 John Dewey, "Qualitatives Denken", *op. cit.*, esp. p. 116, y "Affirmatives Denken", *op. cit.*, esp. pp. 117 y s.

7 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *op. cit.*, esp. p. 64.

objeto pulsional, es decir, con personas o con cosas amadas. Para él, tal recuerdo del reconocimiento realizado previamente estaba incluso vinculado con la seguridad de que el conocimiento no ajusta su objeto sino que lo aprehende en todos los aspectos de su particularidad concreta.[8] Ninguno de los tres autores contrapuso directamente la condición no epistémica de la implicación al pensamiento conceptual; antes bien, todos creen que el umbral con la patología, con el escepticismo o con el pensamiento de identidad sólo es transpuesto cuando en nuestros esfuerzos reflexivos se olvida el origen que éstos tienen en un acto de reconocimiento previo. Es este momento del olvido, de la amnesia, el que quiero constituir en clave de una nueva definición del concepto de "reificación": en la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la ten-

8 Véanse, por ejemplo, Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, op. cit.* (Af. 79), y *Negative Dialektikt*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt delMain, 1973, t. VI, pp. 7-412, esp. pp. 226 y s. [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992]. A diferencia de Martin Seel, estoy convencido de que en Adorno la idea de un "conocimiento que reconoce" sólo puede explicarse en el contexto de sus especulaciones psicoanalíticas sobre el "fundamento pulsional" [*Triebgrund*] de todo conocimiento. (Martin Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation* [La filosofía de la contemplación de Adorno], Frankfurt del Main, 2004.)

dencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles. Aquí, la mención de puros objetos o incluso de "cosas" quiere decir que con la amnesia perdemos la capacidad de entender las manifestaciones de la conducta de otras personas directamente como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros. Si bien cognitivamente estamos por cierto en condiciones de percibir todo el espectro de las expresiones humanas, nos falta en cierta medida el sentimiento de unión, que sería necesario para estar afectado por lo percibido. En este sentido, el olvido del reconocimiento previo –que pretendo concebir como núcleo de todos los procesos de reificación– se corresponde, por el otro lado, también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como en el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación.

Con este traslado del concepto de "reificación" de un plano sencillo en el que significa simplemente lo opuesto de la implicación o el reconocimiento, a un plano más complejo, donde designa una relación determinada entre reconocimiento y conocimiento, se plantean una serie de problemas de difícil resolución. En primer lugar, es necesario tener al menos una idea de cómo es posible que el hecho del reconocimiento previo sea olvidado en el proceso de conocer. En el pasaje

comparable de su argumentación, es decir, en el que describe, dentro de su modelo demasiado simple, la sustitución de la implicación por la conducta puramente observadora, Lukács coloca la dimensión social del mercado. Según cree, son las imposiciones de conducta anónimas del mercado capitalista las que llevan a los sujetos a adoptar frente a su entorno una postura puramente de conocimiento en vez de una de reconocimiento. Sin embargo, si se reemplaza el concepto simple de reificación por el de nivel superior, ya no se puede pasar directa e inmediatamente al plano sociológico de explicación, como lo hizo Lu ács; antes bien, debe aclararse primero cómo es posible pensar que las condiciones de reconocimiento de la praxis social se pierden de vista a posteriori en la ejecución de esta praxis. Suele afirmarse que no podemos desaprender las reglas que hemos aprendido mediante la práctica en vez de hacerlo por la instrucción explícita; entonces, ¿cómo puede ser posible que el reconocimiento previo sea olvidado tanto genética como categorialmente durante la ejecución de nuestras diarias operaciones de conocimiento? La respuesta a esta pregunta resulta más fácil, según creo, si puntualizamos que "olvidar" no tiene aquí el sentido fuerte en el que se utiliza a menudo la expresión "desaprender". No es posible que aquel hecho simplemente se sustraiga a la conciencia y que, en ese sentido, "desaparezca"; debe

tratarse más bien de una clase de disminución de la atención que ocasiona que aquél pase a un segundo plano y que con ello se pierda de vista. La reificación en el sentido de un "olvido del reconocimiento" significa entonces, en la ejecución del conocer, perder la atención para el hecho de que este conocimiento se debe a un reconocimiento previo.

Ahora bien, para tal forma de disminución de la atención hay al menos dos casos ejemplares, apropiados para diferenciar distintos tipos de procesos de reificación. Uno es el caso en el que en la ejecución de una praxis perseguimos tan enérgica y unilateralmente un solo propósito asociado con ella que perdemos la atención para todos los otros motivos, quizá más originales. Un ejemplo tomado de manera arbitraria podría ser el del jugador de tenis, quien, debido a la concentración y a la ambición de ganar, pierde la capacidad de sentir que el contrincante es su mejor amigo, y que fue por él que comenzó a jugar el partido. La desvinculación de un propósito respecto de su contexto de origen –caso que tratamos aquí– representa, a mi entender, uno de los modelos según los cuales podemos explicarnos el proceso de reificación: se pierde la atención hacia el hecho de un reconocimiento previo porque en la praxis el propósito de la observación y del conocimiento del entorno se desvincula de tal forma que relega completamente a un segundo plano todas

las otras circunstancias situacionales. El otro caso de disminución de la atención al que podemos recurrir para explicar el proceso de reificación no resulta de determinantes externos de nuestro accionar: también una serie de esquemas de pensamiento que influyen en nuestra praxis llevándonos a realizar una interpretación selectiva de los hechos sociales pueden concretamente reducir en gran medida la atención hacia los datos significativos de una situación. Quiero aquí prescindir de un ejemplo, porque el caso es demasiado conocido y no requiere de ejemplificaciones triviales: en la ejecución de nuestra praxis, la atención hacia el hecho del reconocimiento previo puede perderse también porque estamos influidos por esquemas de pensamiento y prejuicios que no son compatibles cognitivamente con aquel hecho, y, en ese sentido, sería más razonable no hablar en un caso tal de "olvido", sino de una "negación" o de una "resistencia".

Con la diferenciación de estos dos casos hemos llegado a conocer dos modelos según los cuales puede explicarse el proceso de la reificación dentro del modelo más complejo: podríamos afirmar, en resumen, que se trata o bien de una unilateralización o de un endurecimiento de la postura de conocimiento ocurrida por la desvinculación de su propósito o, en el segundo caso, de una negación del reconocimiento a posteriori por un prejuicio o estereotipo. Sólo a partir de esta eluci-

dación nos están dados los medios que permitirían un traslado al plano de explicación sociológico propiamente dicho, pues ahora disponemos de suficientes ideas diferenciadas acerca del curso que podría tomar el proceso de reificación, para poder investigar la posible causación de estos procesos en la realidad social actual; y debería tratarse aquí –tan claro está– de prácticas institucionalizadas que llevan a una desvinculación del propósito de la observación, o de esquemas de pensamiento socialmente efectivos, que imponen una negación del reconocimiento previo. No obstante, pretendo realizar este paso hacia el análisis sociológico sólo en el último capítulo de mi examen (véase el capítulo VI), y aquí, en cambio, dedicarme a un problema que hasta el momento he postergado cuidadosamente. Se trata de la cuestión de si a partir de los argumentos desarrollados hasta ahora sobre la primacía del reconocimiento podemos sacar conclusiones acerca de la relación del hombre con el entorno natural y consigo mismo.

Los tres filósofos a los que me referí en los primeros dos capítulos pensaban que también respecto de nuestra relación con la naturaleza se podía hablar de una preeminencia de la implicación, de la cura o del reconocimiento: así como nosotros debemos estar afectados por otros hombres antes de poder adoptar una actitud más neutral, también el entorno físico debe

haber sido previamente accesible a nosotros en su valor cualitativo antes de establecer con él cualquier relación más intensa. A diferencia de esta afirmación amplia, las teorías a que me referí en el capítulo III como pruebas independientes se limitaban a hacer afirmaciones sobre el mundo interpersonal: tanto Tomasello y Hobson como Stanley Cavell hablan de una primacía de la identificación o del reconocimiento sólo en relación con otros hombres, pero no en relación con seres no humanos, plantas o incluso cosas. Sin embargo, el concepto de reificación que quiero intentar revivir aquí, empalmando con Lukács, exige que contemos también con la posibilidad de una percepción reificada no sólo del mundo social, sino también del mundo físico. No tenemos una relación adecuada con las cosas de nuestra cotidianeidad cuando las aprehendemos simplemente de manera neutral y las registramos de acuerdo con puntos de vista externos. No es difícil observar, entonces, que esta intuición me confronta con un problema relacionado con la base de validez demasiado estrecha de mi discurso anterior sobre el "reconocimiento", pues, ¿cómo ha de justificarse la idea de una reificación de la naturaleza, si sólo se ha indicado hasta ahora que debemos conservar la preeminencia del reconocimiento frente a otros hombres?

En esta ocasión tampoco deseo recurrir simplemente a la solución que Lukács tenía en vista, sino que

pretendo emprender un camino totalmente distinto. Si nos atuviéramos a lo propuesto por Lukács, no sólo habría que mostrar que siempre debemos adoptar primero una postura de implicación también respecto de la naturaleza; una prueba tal, como ya lo hemos visto, sería fácil de obtener con Heidegger y también con Dewey, porque ambos, de distinta manera, han insistido en el hecho de que tenemos que haber tenido acceso de antemano al entorno físico en su significación cualitativa antes de poder relacionarnos con él teóricamente. Lukács, antes bien, tendría que mostrar además que el abandono de una perspectiva tal es incompatible, en último término, con el propósito de aprehender la naturaleza de la manera más objetiva posible, pues sólo si fuera posible afirmar que aquí también existe una preeminencia categorial del reconocimiento frente al conocimiento, podría él demostrar finalmente que el tratamiento instrumental de la naturaleza quebranta una condición necesaria de nuestras prácticas sociales. No veo cómo se podría aportar en la actualidad esta prueba; y asimismo en Heidegger o en Dewey casi no encuentro puntos para sustentar la tesis fuerte de que una objetivación de la naturaleza vulneraría de algún modo la preeminencia de la cura o de la experiencia cualitatitva. En este sentido, el camino directo que emprendió Lukács para fundamentar su idea de una

posible reificación incluso de la naturaleza externa es evidentemente inaccesible para nosotros. Si bien podemos considerar éticamente laudable la posibilidad de una relación de reconocimiento interactiva con animales, plantas e incluso cosas, de esta preferencia normativa no resulta ningún argumento que permita demostrar la insustituibilidad de una relación tal. Me parece más promisorio, en cambio, seguir la intuición de Lukács en su desvío del reconocimiento intersubjetivo; para ello encuentro sustento en una reflexión que mencioné anteriormente, cuando me referí a la idea de Adorno de una imitación original.

Adorno también hizo suya la idea de que el acceso cognitivo al mundo objetivo nos es posible sólo mediante la identificación con personas de referencia importantes, es decir, mediante la investidura libidinosa del otro concreto. Sin embargo, extrajo de este argumento genético una consecuencia adicional que echa luz sobre la cuestión que nos ocupa aquí. En su concepción, la condición de tal identificación significa no sólo que el niño aprende a separar actitudes respecto de objetos de los objetos mismos y, entonces, aprende a erigir progresivamente una concepción independiente del mundo; antes bien, seguirá conservando en la memoria la perspectiva de la persona amada, hacia la que se siente atraído, y la considerará un aspecto más del objeto ahora consolidado objetivamente. La imita-

ción del otro concreto, nutrida de energías libidinosas, se traslada en cierta medida al objeto revistiéndolo en exceso de su realidad independiente, de los componentes de significado adicionales que percibe en él la persona amada; y cuantas más actitudes de otras personas asocie un sujeto a uno y único objeto en el curso de sus investiduras libidinosas, tanto más rico en aspectos se le presentará aquél finalmente en su realidad objetiva. En este sentido, Adorno estaba plenamente convencido de que se puede hablar de "reconocimiento" también en relación con objetos no humanos; pero esta manera de decir tenía para él sólo el significado prestado de respetar en aquellos objetos todos los aspectos y significados especiales que se deben a las actitudes de otras personas. Tal vez habría que formular la conclusión de Adorno de manera más nítida, y reproducirla en el sentido de una conexión interna de moral y conocimiento: el reconocimiento de la individualidad de otras personas nos exige percibir los objetos en la particularidad de todos los aspectos que aquellas personas asocien con ellos en sus respectivos puntos de vista.[9]

9 Véase Martin Seel, "Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen" [Conocimiento que reconoce. Una teoría normativa del uso de los conceptos], en Martin Seel, *op. cit.*, pp. 42-63. Como se mencionó (véase nota anterior), mi interpretación se diferencia de la de Seel sólo por el

Sin embargo, este ajuste normativo excede ampliamente lo que en realidad necesitamos para poder reformular con la ayuda de Adorno la idea de una posible "reificación" también de la naturaleza. Si seguimos sus reflexiones, surge una posibilidad de justificar la idea asociada con aquélla sin tener que recurrir a especulaciones acerca de una relación interactiva con la naturaleza. La reificación de los seres humanos supone -como afirmamos más arriba- perder de vista o negar el hecho de su reconocimiento previo; con Adorno, es posible agregar ahora que aquel reconocimiento previo también comporta el respetar en los objetos los aspectos de significado que, por su parte, aquellos seres les han otorgado. Si esto es así, es decir, si al reconocer a otras personas también debemos reconocer simultáneamente sus representaciones y sus sensaciones subjetivas acerca de los objetos no humanos, es posible hablar sin más de una "reificación" potencial incluso de la naturaleza: ésta consistiría en perder la atención, durante el conocimiento de los objetos, para todos los aspectos adicionales de significado que les corresponden desde la perspectiva de otras personas. Como

hecho de que tomo como base de explicación para esta teoría normativa del conocimiento las especulaciones de Adorno acerca de una producción de conocimiento de las investiduras libidinosas.

en el caso de la reificación de los seres humanos, obra aquí también una "clase especial de ceguera"[10] en el conocimiento: percibimos a los animales, las plantas o las cosas sólo identificándolos como cosas, sin tener presente que poseen una multiplicidad de significados existenciales para las personas que nos rodean y para nosotros mismos.

10 William James, "Über eine bestimmte Blindheit des Menschen" [Sobre una cierta ceguera de los seres humanos], en William James, *Essays über Glaube und Ethik* [Ensayos sobre religión y moral], Gütersloh, 1948, pp. 248-270.

V
Contornos de la autorreificación

Con la ayuda de reflexiones teóricas acerca del reconocimiento, he intentado en mi exposición reformular dos aspectos de lo que en su clásico ensayo Lukács llamó "reificación". Durante este proceso se tornó evidente que sólo es posible hablar de "reificación" en un sentido directo en relación con otras personas, mientras que respecto de la naturaleza externa sólo podemos hacerlo en un sentido indirecto o derivado: en relación con otros hombres, la reificación significa perder de vista su reconocimiento previo; respecto del mundo objetivo quiere decir, por el contrario, perder de vista la multiplicidad de significaciones que tiene aquél para aquellos otros reconocidos previamente. La asimetría en el uso del concepto resulta del hecho de que el "reconocer" no constituye una condición necesaria para el conocimiento de la naturaleza en la misma medida en que lo es para el conocimiento de otros hombres: podemos adoptar una actitud reificante frente al mundo objetivo sin por ello perder la

posibilidad de un acceso cognitivo a éste, mientras que no podemos ya reconocer a otras personas como "personas" en el momento en que olvidamos nuestro previo conocimiento de ellas.[1] Por consiguiente, la "reificación" de los datos naturales, de las cosas o de los seres no humanos no representa un quebrantamiento de una condición práctica a la que se encuentra sujeta necesariamente la reproducción de nuestro mundo de la vida social, mientras que lo opuesto es cierto cuando adoptamos una actitud reificante respecto de otros hombres. Y, sin embargo, para no tener que abandonar totalmente la idea de una reificación de la naturaleza, me he propuesto extender las condiciones del reconocimiento en la interacción humana a la dimensión de nuestra relación con el mundo natural. Si bien no quebrantamos ninguna condición práctica de nuestra relación cognitiva con la naturaleza cuando adoptamos frente a ella una actitud sólo objetivadora, sí lo hacemos en un sentido indirecto respecto de las condiciones no epistémicas de nuestra relación con otros hombres, pues también "olvidamos" nues-

1 No cabe duda de que es justamente esta diferencia la que se mantiene en la contraposición clásica de "explicar" y "entender". Véase, por ejemplo, Karl-Otto Apel, *Die "Erklären: Verstehen"-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* [La controversia entre "explicar" y "entender": una perspectiva pragmática trascendental], Frankfurt del Main, 1979.

tro reconocimiento previo de estas personas cuando en nuestra conducta objetivadora pasamos por alto los significados existenciales que ellos le han otorgado anteriormente a los componentes de su entorno natural. Cuando me referí a algunas ideas de Adorno –en particular, las que encontramos en *Minima moralia*– dejé en claro que estamos hablando aquí de un "olvido del reconocimiento" de un nivel más alto; sin embargo, en su famoso ensayo sobre la "ceguera" humana, William James ha mostrado en una forma más directa en qué gran medida podemos estar despreciando o pasando por alto a otras personas cuando ignoramos la carga existencial que ellas imponen a las cosas que las rodean.[2]

Sin embargo, Lukács no habló de dos sino de tres aspectos respecto de los cuales podía observarse una conducta de "reificación"; junto al mundo intersubjetivo de los hombres y al mundo objetivo de los datos

2 Véase William James, "Über eine bestimmte Blindheit des Menschen", *op. cit.*, pp. 248-270; respecto de la multiplicidad de significados existenciales o psíquicos que pueden tener los objetos para las personas, véase la investigación fascinante de Tilmann Habermas, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung* [Objetos amados. Símbolos e instrumentos de la construcción de la identidad], Frankfurt del Main, 1999. La negación de esta multiplicidad de significados del mundo que nos rodea es lo que designo como "reificación" de la naturaleza o del mundo objetivo.

naturales, concibió también el mundo de las vivencias internas, es decir, el mundo de los actos mentales, como un área de fenómenos que podemos abordar con una postura de mera observación en vez de hacerlo en la actitud requerida de implicación. En general, Lukács sólo hace mínimos esfuerzos para describir más precisamente cómo estaría estructurada tal autorreificación; pero el ejemplo al que remite –el del periodista que está forzado a adaptar su propia "subjetividad", su "temperamento" y su "habilidad de expresión" a los intereses del lector que se suponen en cada caso–[3] ha ofrecido evidentemente suficiente material contemplativo como para llevar al mismo Adorno, después de casi veinticinco años, a citar extensamente el pasaje mencionado.[4] Tampoco Adorno da a conocer en este contexto cómo hay que imaginar en lo particular la estructura de una relación reificante con uno mismo. Si bien se explica que el sujeto se dirige a sus propias "cualidades" psíquicas como a "su objeto interiorizado" cuando las pone en un "uso adecuado para la situación",[5] queda sin respuesta la pregunta acerca de cómo debería describirse una postura positiva, no

3 Véase Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, t. II, esp. p. 275.
4 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.* (Af. 147) ("Novissimum Organum"), p. 445.
5 *Ibid.*

reificante, respecto de la propia subjetividad. Si queremos retomar en la actualidad este tercer complejo de la concepción de la reificación lukácsiana, debemos preguntarnos, siguiendo el procedimiento que hemos adoptado hasta aquí, si también es posible hablar de una preeminencia (necesaria) del reconocimiento respecto de la relación con uno mismo: ¿tiene sentido afirmar que los sujetos humanos respecto de sí mismos también tienen que adoptar una postura de reconocimiento "en primera instancia y en general" –como diría Heidegger– de modo que una relación con uno mismo puramente cognoscente podría ser denominada reificación y, por ende, podría ser considerada un fallo?

En mi opinión, podrían utilizarse distintas claves teóricas para llegar a una respuesta positiva a esta pregunta. Por ejemplo, se podría establecer un nexo con la teoría de las relaciones de objeto de Donald Winnicott, quien a partir de sus investigaciones sobre el proceso de separación del niño llegó a la conclusión de que la salud psíquica del individuo depende de una relación lúdico-exploratoria con la propia vida pulsional:[6] lo

6 Véase Donald W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989 [trad. esp.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1982]; véase a este respecto Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, *op. cit.*, pp. 157 y ss.

que se quiere decir aquí con modo exploratorio de relacionarse con uno mismo muy probablemente posea, en esencia, las mismas cualidades que esperaríamos encontrar en una actitud de reconocimiento respecto de uno mismo.[7] Otra vía para reforzar la tesis de la preeminencia del reconocimiento en la relación con uno mismo consistiría en remitirnos a aquellas reflexiones demasiado poco consideradas que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, le dedicó a la "amistad para consigo mismo".[8] La manera en que en ella se liga una lograda relación con uno mismo a la condición del dominio apacible de los propios instintos y pasiones también podría entenderse como una referencia a la clase de relación que mantiene consigo mismo quien aborda su "interior" en una postura de reconocimiento. Por último, para mencionar un tercer ejemplo, quizá podríamos recurrir a las observaciones que ha hecho recientemente Peter Bieri acerca de la necesidad de una "apropiación" de nuestra propia voluntad.[9] Si sólo

7 Véase Axel Honneth, "Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik" [Autonomía descentrada. Consecuencias filosófico-morales de la crítica del sujeto], en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, *op. cit.*, pp. 237-254.

8 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro IX, 4-8.

9 Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* [El oficio de la libertad], Munich/Viena, 2001, cap. 10.

podemos obtener una verdadera libertad de arbitrio –como lo afirma Bieri– no aceptando simplemente nuestros deseos y sensaciones, sino apropiándonos de ellos mediante la articulación, podríamos vislumbrar en ese proceso de apropiación el esbozo de lo que demanda de nosotros una relación de reconocimiento con nosotros mismos.

Sin embargo, todas estas explicaciones presuponen que sabemos cómo debe usarse adecuadamente el concepto de "reconocimiento" en el contexto de la relación con uno mismo; la ubicación tradicional de esta expresión es la comunicación interpersonal, de modo que por el momento sigue siendo poco claro si es posible utilizarlo para la relación con uno mismo. Además, los tres modelos de pensamiento mencionados deben ser entendidos, antes bien, en el sentido de un ideal normativo o ético, mientras que aquí se trata, por cierto, de una preeminencia de la relación con uno mismo "de reconocimiento" en un sentido ontológico-social. Si efectivamente la reificación se extendiera a la relación del sujeto consigo mismo, debería ser posible presuponer la existencia de una forma "original", normal, de relación con uno mismo, frente a la cual aquélla pudiera ser comprendida como una divergencia problemática. Por estos motivos me parece más adecuado no recurrir inmediatamente a ideas emparentadas conceptualmente, sino tener en cuenta primero las circunstancias

como tales: la manera en que solemos relacionarnos con nuestros deseos, sensaciones e intenciones puede describirse convincente y razonablemente mediante el concepto de "reconocimiento".

Una introducción apropiada para la fundamentación de esta tesis sería tratar de visualizar claramente en qué consistiría la concepción opuesta. De acuerdo con una idea muy difundida, la relación de los sujetos consigo mismos debe ser pensada siguiendo el mismo patrón según el cual, supuestamente, nos relacionamos con el mundo objetivo: así como aparentemente notamos la existencia de las cosas en el mundo cuando las conocemos con intención neutral, también enfrentamos nuestros propios deseos y sensaciones en esa actitud cognoscente; el sujeto se vuelve, por así decirlo, sobre sí mismo para registrar en su interior un determinado suceso mental. En un estudio publicado recientemente, David Finkelstein, con justificada razón, ha denominado "detectivesco" a este modelo de la relación consigo mismo: en él, el sujeto es considerado como un detective que posee un saber privilegiado sobre sus propios deseos y sensaciones porque los localiza o los "descubre" en su mundo interior siguiendo un proceso de búsqueda. De acuerdo con esto, las intenciones existen ya antes de la vuelta sobre sí mismo del sujeto, y sólo es necesario el descubrimiento para hacerlas accesibles a la propia concien-

cia.[10] Cuando en el comienzo resumimos las reflexiones de Lukács, Heidegger y Dewey, advertimos qué poco convincente es la idea de una relación primariamente de conocimiento respecto del mundo objetivo y, por lo tanto, requiere tan sólo un pequeño paso el plantearse ahora la pregunta acerca de si esta idea tiene una mayor credibilidad cuando se la traslada a la relación con uno mismo.

La primera dificultad con la que se enfrenta la concepción cognitiva de la relación con uno mismo resulta de la necesidad de conservar los paralelos con el conocimiento de los objetos "externos", suponiendo la existencia en el sujeto de un órgano de conocimiento interno: cualquiera sea la forma en que se defina más específicamente el acto de conocimiento dirigido al "interior", siempre debe presuponerse una clase especial de capacidad sensorial que permita percibir nuestros estados mentales de la misma manera en que nuestros órganos sensoriales nos permiten percibir los objetos. Contra esta idea de un "ojo interior" se han formulado desde hace mucho tiempo tantas objeciones convincentes que aquí sólo se mencionará el argumento de la recursividad: si tomamos conciencia de nuestros estados mentales mediante un acto de percep-

10 David Finkelstein, *Expression and the inner*, Cambridge (MA), 2003, cap. 1.

ción dirigida hacia nuestro interior, un acto tal constituye, a su vez, un estado mental, de modo que para explicarlo deberíamos recurrir a un acto de percepción de superior jerarquía y, finalmente, acabaríamos en un interminable proceso de recursividad[11]. Pero no es sólo la imposición conceptual de suponer la existencia de un órgano de percepción interior lo que pone en duda la equiparación de la relación con uno mismo respecto de un proceso de conocimiento. Una segunda dificultad de esta concepción es la que plantea el hecho de que la imagen que presenta del estado de nuestras vivencias no es plausible y además es engañosa desde el punto de vista fenomenológico. Porque nuestros deseos y sensaciones son concebidos como objetos por conocer, deben poseer el mismo carácter distinto y acabado que se supone tienen las entidades del mundo objetivo; ya sean aquellos estados emocionales o intenciones, siempre deben existir con contornos claramente delineados como sucesos mentales antes de que podamos descubrirlos volviéndonos sobre nosotros mismos. Esta idea no hace justicia al hecho de que en general tales estados mentales poseen un contenido más bien difuso, altamente indeterminado, que no puede ser

11 John Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt del Main, 1996, p. 195 [trad. esp.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996].

comprobado fácilmente; antes bien, la comprobación de la existencia de deseos o sensaciones parece requerir de una actividad adicional, que esté en condiciones de otorgar un significado de contornos claros a los estados aún confusos. En este sentido, es problemático -aun más, engañoso- pensar la relación con uno mismo de acuerdo con el patrón del acto cognitivo en el que hay circunstancias existentes que es preciso descubrir.

Contra este modelo de conocimiento podrían esgrimirse sin esfuerzo alguno otras objeciones, todas ellas relacionadas con la peculiar forma en que se dan los estados mentales. Así, nuestros deseos y sensaciones, por ejemplo, parecen carecer de un claro índice de tiempo y espacio, de modo que no es posible concebirlos como objetos existentes en tiempo y espacio.[12] Sin embargo, para concebir un concepto plausible de la autorreificación personal, bastan las dos objeciones antes formuladas: del mismo modo en que la relación del hombre con el mundo de las cosas no debe ser entendida como un mero conocer, tampoco puede entenderse la relación del sujeto consigo mismo como una aprehensión cognitiva de estados mentales. Contra

12 Una verdadera fuente de objeciones contra el modelo de conocimiento de la relación con uno mismo es la nueva novela de Pascal Mercier (Peter Bieri), *Nachtzug nach Lissabon* [Tren nocturno a Lisboa], Munich/Viena, 2004.

este "detectivismo" se erigió muy tempranamente –lo que quizá comenzó con Nietzsche– un modelo totalmente distinto, que además señala los componentes activos de nuestra conciencia; y también esta idea "constructivista" desemboca en algo muy distinto de lo que tenemos en mente cuando hablamos de la preeminencia de una relación de reconocimiento con uno mismo.

El constructivismo o "constitucionalismo" –para volver a usar una expresión de David Finkelstein[13] aprovecha aquella peculiaridad de nuestra relación con nosotros mismos cuya explicación había errado el modelo de conocimiento del detectivismo: con autoridad y certeza acerca de nosotros mismos hablamos de nuestros estados mentales sin poseer respecto de su contenido la misma clase de conocimiento seguro que tenemos de los objetos perceptibles. A partir de esta asimetría, el constitucionalismo concluye que aquellos estados deben comportar algo en cuya formación participamos activamente. Cuando en la interacción articulamos ciertas intenciones frente a nuestros pares, es como si nos decidiéramos a dejarlos existir en nosotros. De la necesidad planteada por la falta de seguridad acerca de nuestra situación mental y afectiva surge la virtud de una acción constructiva: nos rela-

13 David H. Finkelstein, *op. cit.*, cap. 2.

cionamos con nuestros estados mentales confiriéndoles, en una decisión abrupta, el contenido que luego expresamos performativamente. Frente al modelo del conocimiento, esta idea tiene la ventaja de no presuponer una capacidad de percepción interna ni de equiparar estados interiores a objetos; en cambio, nuestros deseos y sensaciones son directamente designados como productos de una libre decisión de nuestra voluntad, de modo que el sujeto en cuestión parece ser totalmente responsable de ellos.

Sin embargo, esta última observación permite entrever ya que, cuando se lo observa con detenimiento, el constructivismo se encuentra necesariamente con dificultades tan grandes para la explicación como ocurría en el caso del detectivismo. Si la idea de que nuestra relación con nosotros mismos constituye un acto de percepción orientada hacia nuestro interior falla porque nuestros estados interiores no tienen carácter de objeto, la idea constructivista falla por su naturaleza obstructiva, renitente. Ninguna de las sensaciones que sentimos en nuestro interior posee una plasticidad tan amplia que podamos asignarle a aquélla una cualidad de experiencia cualquiera simplemente mediante un acto de denominación. Hablando fenomenológicamente, nuestros estados mentales nos llegan, antes bien, como acaecimientos, como sentimientos, deseos o intenciones, a los que estamos entregados pasivamente

antes de que obtengamos respecto de ellos un cierto margen de actividad interpretativa;[14] y es esta naturaleza restrictiva de nuestras sensaciones la que parece ser negada por el constructivismo cuando dota al sujeto de una capacidad ilimitada de autoatribución. La idea según la cual estamos familiarizados con nuestros estados mentales porque los producimos nosotros mismos falla por su carácter limitante: si bien poseemos respecto de nuestras sensaciones un cierto margen de conformación interpretativa, éste tiene límites muy estrechos impuestos por un resto obstinado de un pasivo estar-entregado.

Sin embargo, esta referencia a algo pasivo en nuestra relación con nosotros mismos no debería inducir a un nuevo acercamiento al modelo del conocimiento y a volver a pensar nuestras sensaciones internas como objetos independientes. Del constructivismo hay que conservar, con todo, la noción de que los estados internos no están dados independientemente de una conciencia de ellos o de un hablar de ellos: un dolor existe sólo cuando un sujeto lo nota, un deseo lo siento

14 Véase, por ejemplo, Hermann Schmitz, "Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen" [Los sentimientos como atmósferas y la consternación afectiva], en Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle* [Acerca de la filosofía de los sentimientos], Frankfurt del Main, 1993, pp. 33-56.

sólo cuando he encontrado un término medianamente adecuado para él. La falla del constructivismo comienza donde hace de esta relación condicionante un mecanismo de producción, como si sólo la conciencia del dolor permitiera que éste surja, o como si todos nuestros deseos emergieran de un acto de formulación lingüística. Ya el hecho de que es *algo* aquello a lo que le asignamos un término o a lo que dirigimos nuestra atención revela cuán desacertada es la conclusión que saca el constructivismo de un punto de partida correcto, pues sin el estímulo de una sensación pasiva no nos dispondríamos a aguzar nuestra atención o a buscar las palabras adecuadas. Todo ello, sin embargo, no significa necesariamente que se suponga como origen de ese estímulo sensorial un objeto libre de toda historia conceptual previa y que, por eso, actúa en nosotros como un fragmento de primera naturaleza. Antes bien, por lo general estamos familiarizados en cierta medida con nuestros deseos y sensaciones porque en el proceso de socialización hemos aprendido a percibirlos como componentes internos de un mundo de la vida compartido mediante el lenguaje. Por supuesto, siempre nos vuelven a sorprender estados mentales que nos parecen totalmente extraños y opacos, porque no tienen una historia previa de la socialización lingüística; pero aun en estos casos, que bien pueden estar asociados con una falta de familia-

ridad fáctica o con una desimbolización previa,[15] frente a las respectivas sensaciones podemos adoptar una actitud en la cual logramos compensar su extrañeza accediendo más a ella y articulándola con el horizonte de lo que ya nos es familiar. Si pensamos la relación con nosotros mismos según este patrón, como camino intermedio entre el detectivismo y el constructivismo se ofrece un modelo que podría llamarse "expresionismo": no percibimos nuestros estados mentales como simples objetos, ni los constituimos por medio de nuestras declaraciones, sino que los articulamos en conformidad con lo que nos es internamente familiar en cada caso.[16] Un sujeto que se relaciona consigo mismo de esta manera original debe considerar las propias sensaciones y sus deseos como algo que es digno de articularse; en este sentido, hacemos bien en hablar, aquí también, de la necesidad de un reconocimiento previo.

Una forma tal de reconocimiento no rige para el par en la interacción, cuya personalidad tiene que estar aceptada antes de que sea posible alguna clase de comunicación con él. Antes bien, en este caso se trata de un

15 Véase Alfred Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt del Main, 1970 [trad. esp.: *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970].
16 Adopto también esta idea de la "vía intermedia" de David H. Finkelstein, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

reconocimiento que el sujeto debe haberse dispensado a sí mismo de antemano para poder entrar en contacto expresivo con sus estados mentales. Si los propios deseos y sensaciones no son considerados dignos de ser articulados, el sujeto no puede encontrar el acceso a su interior que es necesario preservar en la relación consigo mismo. En los últimos tiempos, se ha denominado con frecuencia esta clase de reconocimiento de sí mismo –en paralelo a los conceptos de Heidegger– "cura de sí".[17] Se quiere decir con ello que el sujeto adopta también respecto de sí mismo primero aquella postura del cuidado involucrado, que Heidegger consideró característico de nuestra relación con las cosas y con otras personas. Cuando en tal relación de cura de sí no se proyectan más aspiraciones éticas que las contenidas en lo que se considera digno de los propios deseos y sensaciones, entonces aquélla es idéntica a la postura que aquí quiero denominar reconocimiento de sí: un sujeto que está en condiciones de relacionarse expresivamente consigo mismo antes debe poder aprobarse a sí mismo en una medida tal que le permita considerar las vivencias psíquicas propias dignas de ser descubiertas activamente y de ser articu-

17 Véase Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt del Main, 1986 [trad. esp.: *El cuidado de sí. Historia de la sexualidad*, 4ª ed., Madrid, Siglo XXI, vol. 3, 2005].

ladas.[18] Esta definición del reconocimiento de sí mismo se corresponde aproximadamente con lo que en su libro más reciente Harry Frankfurt denominó "amor por uno mismo";[19] como él, también yo supongo la existencia previa de una clase de relación con uno mismo en la que nos identificamos con nuestros deseos e intenciones, o los aprobamos de una manera tal que origina, como obligatoriamente, el esfuerzo por descubrir nuestras aspiraciones básicas, verdaderas o incluso las de "segundo orden". La actitud que adoptamos frente a nosotros mismos en un proceso de exploración de nosotros mismos recibe la denominación de "expresiva" y –probablemente a diferencia de Harry Frankfurt– considero además que esta clase de reconocimiento de sí mismo es la que Freud identificaba en su teoría psicoanalítica como la postura natural, indiscutible, del hombre respecto de sí mismo.

Para tender un puente a partir de estas conclusiones hacia nuestro tema propiamente dicho –el de la idea

18 En qué medida esta capacidad de autoafirmación depende de un reconocimiento por parte de otros es algo que recientemente Ernst Tugendhat volvió a elaborar en *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Munich, 2003, cap. 2 [trad. esp.: *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa, 2004].

19 Véase Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Frankfurt del Main, 2005, cap. 3 [trad. esp.: *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

de una posible autorreificación en Georg Lukács– es necesario hacer una leve modificación a la interpretación de los dos modelos de la relación con uno mismo anteriormente expuestos. Hasta aquí he sugerido con mi argumentación que el detectivismo y el constructivismo son dos maneras insuficientes de definir la relación de las personas consigo mismas: ni la idea de que nuestras sensaciones pueden sólo conocer, ni la idea de que nosotros las constituimos mediante la autoatribución son apropiadas para proporcionarnos una imagen adecuada de la relación personal con uno mismo. Sin embargo, nada nos impide tomar ambos modelos como indicaciones de posibles errores en la relación de las personas consigo mismas: en una de estas perspectivas –que quizá podamos llamar "crítica ideológica"– consideramos el detectivismo y el constructivismo como descripciones adecuadas, no del modo original, sino de modos deficientes de relacionarse con el propio interior. No es difícil hacer plausible el cambio de perspectiva así sugerido tomando el caso del detectivismo, que describe la relación con uno mismo siguiendo el patrón de un proceso de conocimiento: basta imaginar a una persona que considera siempre sus deseos como algo fijo que debe ser descubierto y observado, para obtener un impresión vigorosa del tipo social que acertadamente esboza, sin proponérselo, el detectivismo. No es muy distinto el

caso del constructivismo, cuyo modelo descriptivo también puede ser fácilmente descifrado como el bosquejo de un tipo social determinado: aquí, se hace referencia a personas que viven en la idea ilusoria de que las sensaciones y los deseos que presentan a terceros, con especulaciones de provecho, podrían ser realmente los propios. Ambos ejemplos quieren ilustrar que sin duda podemos imaginarnos formas de conducta de uno para con uno mismo que se asemejan a los patrones esbozados por el detectivismo o el constructivismo. En el primer caso, un sujeto se relaciona con sus estados mentales como si éstos fueran algo dado de forma rígida y fija, mientras que en el segundo caso aquél considera estos estados como algo que hay que producir, de cuyo carácter puede disponer de acuerdo con cada situación. No es casual que se hayan elegido aquí formulaciones que permiten establecer fácilmente la conexión que existe con el fenómeno de la autorreificación: las formas de la relación con uno mismo que se esbozan en el detectivismo o en el constructivismo concuerdan con un proceso de reificación de sí mismo, porque en ambos casos los estados vivenciados en el interior son aprehendidos según el patrón de los objetos dados con carácter de cosa. La diferencia entre los dos tipos reside sólo en el hecho de que en uno las sensaciones propias son experimentadas como objetos consolidados "internamente" de manera

definitiva, y que deben ser descubiertos, mientras que en el otro caso son considerados como algo que debe ser producido instrumentalmente.

Luego de lo dicho hasta aquí, parece razonable hablar, con Lukács, de la posibilidad de una autorreificación personal, si se entienden por ello formas de vivenciar las propias sensaciones y los propios deseos según el patrón de las entidades cósicas. La literatura de nuestros días está plagada de descripciones de personalidades humanas que han quedado atrapadas en un círculo de autoobservación, o que, invirtiendo mucha energía, cultivan la fabricación de motivos y necesidades estratégicamente apropiados;[20] en la actualidad, esto va acompañado por una desintegración paulatina de la cultura psicoanalítica, en la que se espera del hombre que sea capaz de entablar una relación exploratoria consigo mismo para indagar a tientas las propias metas y, por lo tanto, que no se quede sólo observando o incluso manipulando.[21] A qué puedan atribuirse tales tendencias de la autorreificación es algo

20 Véase, como ejemplo del primer tipo, Judith Hermann, *Sommerhaus, später. Erzählungen* [Casa de verano, más tarde. Narraciones], Frankfurt del Main, 1998; para el segundo tipo véase Kathrin Röggla, *Wir schlafen nicht* [No dormimos], Frankfurt del Main, 2004.

21 Véase Jonathan Lear, "The shrink is in", en *Psyche*, año 50, Nº 7, 1996, pp. 599-618.

que, a partir de nuestras reflexiones, por cierto puede describirse óptimamente sólo con el concepto de "olvido del reconocimiento": en la relación personal con uno mismo los modos del observar o producir sólo pueden ocupar un lugar cuando los "sujetos" comienzan a olvidar que sus deseos y sus sensaciones son dignos de ser articulados y apropiados. En este sentido, la reificación de la propia persona, al igual que la reificación de otras personas, representa el resultado de una disminución de la atención hacia el hecho de un reconocimiento anterior: así como olvidamos que siempre hemos reconocido previamente a los demás, tendemos también aquí a perder de vista el hecho de que siempre hemos entrado anteriormente en contacto de reconocimiento con nosotros mismos, porque sólo así pudimos tener acceso a nuestra propia situación mental y afectiva. Para poder saber qué significa tener deseos, sentimientos o intenciones, debemos haberlos experimentado anteriormente como una parte de nosotros mismos digna de aprobación, que debe ser dilucidada para nosotros mismos y para nuestros pares en la interacción; y así como el reconocimiento de otras personas no tiene una preeminencia sólo genética, tampoco la tiene un reconocimiento de uno mismo.

En esta estructura elemental de la relación de reconocimiento para con uno mismo pueden distinguirse sin dificultad otros aspectos, que también deberían

contener todo lo que mencioné al comienzo del capítulo al referirme a otras teorías. Cuando Winnicott habla de la exploración lúdico-creativa de las propias necesidades, cuando Aristóteles se refiere a la amistad para consigo mismo o Bieri a la apropiación de los propios deseos, se trata de facetas adicionales de la clase de reconocimiento que los sujetos tienen que dispensarse a sí mismos en la medida en que entiendan sus estados internos como partes de sí mismos aptas para la articulación y dignas de ella. Si esta autoaprobación previa es olvidada, si se la ignora o se la descuida, surge un espacio para formas de relacionarse con uno mismo que pueden ser descritas como "reificación" de sí mismo, pues los deseos y las sensaciones propias son experimentados como objetos cósicos, que pueden ser observados pasivamente o producidos activamente.

VI
Fuentes sociales de la reificación

En mi intento de atribuir el fenómeno social de la reificación en sus distintas dimensiones (intersubjetiva, objetiva y subjetiva) al hecho del olvido del reconocimiento, he dejado de lado el núcleo del análisis de Georg Lukács. Todas las observaciones, se refieran a un predominio creciente de un tipo de conducta de mera observación en la vida del trabajo, en la relación con la naturaleza o en la relación social, confluyen en la tesis teórica social de que todas estas manifestaciones de la reificación sólo deben atribuirse a la generalización capitalista del intercambio de mercancías: en cuanto los sujetos se someten a la imposición –de esto está convencido Lukács– de ejecutar su interacción social primordialmente en la forma del intercambio económico de bienes, necesariamente perciben a sus pares en la interacción, los bienes por intercambiar y a sí mismos según el patrón de las entidades cósicas y, por consiguiente, deben relacionarse con su entorno de manera puramente observadora. Es difícil esgrimir

sólo una objeción única y central contra esta tesis compacta, porque ella contiene demasiados elementos problemáticos en sí mismos; ya al indicar que, según el análisis anterior, sólo "reificamos" a otros hombres cuando perdemos de vista el reconocimiento previo de su personalidad, debería advertirse qué poco convincente es la equiparación de Lukács entre intercambio de mercancías y reificación, dado que, por cierto, en el intercambio económico generalmente el par en la interacción permanece presente al menos como persona jurídica. Por otra parte, con su tesis Lukács trazó los contornos de un área de tareas que continuará siendo un desafío esencial para todo análisis de los procesos de reificación: si la tendencia a adoptar actitudes reificantes no debe ser atribuida simplemente a procesos de desarrollo intelectuales o culturales, es necesario identificar aquellas estructuras sociales o las prácticas que promueven o dan lugar a una tendencia tal. Como conclusión, quiero desarrollar desde tres puntos de vista algunas reflexiones preparatorias para una "etiología social" (M. Nussbaum) de la reificación; para ello, puedo apoyarme en algunas hipótesis que utilicé en mis reflexiones anteriores, cuando traté las posibles causas de un "olvido del reconocimiento" para con otras personas:

(1) Lukács describe el efecto de las sociedades de mercado capitalistas como si aquél llevara automáti-

camente a una generalización de las actitudes reificantes en las tres dimensiones, hasta que finalmente sólo existen sujetos frente a sujetos, que se reifican a sí mismos del mismo modo que reifican su entorno natural y a todas las demás personas. Este rasgo totalizador de su análisis debe atribuirse a una serie de errores conceptuales y fácticos, de entre los cuales sólo quiero tomar aquí los que aportan una mejor comprensión para el tratamiento ulterior de este tema. Desde los puntos de vista conceptuales, es posible verificar en primer lugar que Lukács tiene una tendencia extremadamente problemática a equiparar procesos de la despersonalización de las relaciones sociales con procesos de reificación. Como se sabe, fue Georg Simmel quien indagó en *Filosofía del dinero* en qué medida el aumento de las interacciones mediadas por el mercado es acompañado por una creciente indiferencia para con los pares en la interacción.[1] Con esto hacía referencia al hecho de que las cualidades inconfundibles del otro pierden su significado comunicativo en cuanto éste aparece frente a un actor como contraparte de un acto de intercambio mediado por el dinero. Este proceso de "cosificación", analizado por Simmel, es táci-

1 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe*, Frankfurt del Main, 1989, t. VI, especialmente cap. 4 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003].

tamente equiparado por Lukács con un proceso de reificación social, sin reparar adecuadamente en la diferencia central, pues en una relación despersonalizada por las transacciones monetarias, el otro –como lo destaca Simmel–[2] debe permanecer ciertamente presente como portador de cualidades personales generales para poder ser aceptado como par responsable en el intercambio, mientras que la reificación de otros hombres significaría negar su humanidad. Por lo tanto, si la despersonalización de las relaciones sociales presupone el reconocimiento elemental como persona humana del otro devenido anónimo, la reificación contiene una refutación o un "olvido" de este dato previo. En este sentido, el proceso de reificación no puede ser equiparado con el proceso general de la "cosificación" de las relaciones sociales, que Georg Simmel describió como el precio que hay que pagar por el aumento de las libertades negativas debido a la multiplicación de las relaciones de intercambio económico.

Tan problemático como equiparar la despersonalización con la reificación en el sistema de categorías de Lukács es la tendencia a ver una unidad necesaria entre las distintas dimensiones de la reificación. Si bien Lukács intenta llegar a una diferenciación conceptual

2 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, *op. cit.*, p. 397.

de los tres aspectos, es decir que establece una distinción entre la reificación de otras personas, de los objetos y de uno mismo, al mismo tiempo parece dar por sentado que cada una de estas formas forzosamente trae aparejada la aparición de las otras dos: su conjunción no es para él una cuestión empírica sino el resultado de una necesidad conceptual. En oposición a esto, nuestro análisis reveló, al menos indirectamente, que no existe una conexión necesaria entre los distintos aspectos de la reificación; es posible referirse a tal conexión sólo en relación con la reificación del mundo objetivo, que debe ser entendida como mero derivado del olvido del reconocimiento para con otras personas (cf. supra, pp. 101 y ss.), mientras que esta forma de la reificación y de la autorreificación no deben estar implicadas necesariamente. Una pregunta interesante, pero que no tiene una respuesta de antemano, es si la reificación de los hombres conlleva una determinada forma de la autorreificación, y en qué medida lo hace, o si, a la inversa, la autorreificación siempre acompaña a la reificación de otras personas y en qué medida lo hace; pero para que sea posible develar esta clase de relaciones de implicación es necesario realizar análisis ulteriores.

Un tercer problema de la etiología social que ofrece Lukács en su análisis de la reificación no atañe a sus resoluciones previas categoriales, sino a las referidas al asunto o tema. Siguiendo a Marx –en última instan-

cia, la tesis de la base y la superestructura– Lukács atribuye a la esfera económica una capacidad tal de imponer una impronta cultural que no tiene problemas para inferir, a partir de manifestaciones económicas, efectos directos en el resto de la sociedad; por ello puede conjeturar con naturalidad que aquellos fenómenos de la reificación, que había identificado original y propiamente sólo para el área del intercambio en el mercado capitalista, infectan todas las esferas sociales de la vida. Si bien el hecho de que Lukács afirme que la sociedad toda sufre una "capitalización" sirve como explicación oficial de esta tendencia totalizadora de la reificación, él no muestra, ni siquiera en forma incipiente, que para la familia o para lo público en la política, para la relación entre padres e hijos o para la cultura del ocio, se verifique una "colonización" tal por parte de los principios del mercado capitalista. Por este motivo, su idea de la totalización de la reificación sustentada en lo económico, que es asimismo problemática, tiene siempre algo de arbitrario porque está fundamentada en la equiparación con procesos de la despersonalización.

Finalmente, con la priorización de la esfera económica puede estar asociado el cuarto problema, temático también, que salta a la vista en la explicación sociológica de la reificación hecha por Lukács. Cuando se lee el texto de su ensayo en la actualidad, a ochenta

años de distancia, causa sorpresa, casi extrañamiento, comprobar que Lukács menciona los fenómenos de la reificación sólo en un estrecho nexo con los procesos de intercambio: todo lo que en la actualidad consideramos más decididamente como evidencia de una conducta reificante, como es el caso de las formas de la deshumanización bestial del racismo o del tráfico de personas,[3] no es tematizado por él ni siquiera marginalmente. Este ocultamiento de toda una clase de manifestaciones de la reificación no es de naturaleza casual, como si Lukács no hubiese puesto suficiente atención o no hubiera podido percibir hechos de esta clase; se debe, antes bien, a una ceguera sistemática relacionada con el prejuicio de que sólo imposiciones económicas pueden conducir en último término a la negación de los rasgos humanos de las personas. Lukács no deseaba en absoluto que se considerara la influencia de las convicciones ideológicas que permiten que grupos enteros de personas parezcan deshumanizados y, por ende, meras cosas. Su mirada se dirigió tan parcialmente a los efectos permanentes en la conducta que produce el intercambio capitalista de mercancías, que no pudo reconocer además de ésta ninguna otra fuente de la reificación.

3 Véase el análisis penetrante de Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlín, 1997, Parte 2, 6 [trad. esp.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

Son estos cuatro problemas, por lo menos, los que indican en el presente que es aconsejable abandonar totalmente el marco de explicación sociológico del análisis de la reificación de Lukács. Si bien, con entera razón, quiso señalar los efectos de la reificación que acompañan la expansión institucional del intercambio de mercancías en el capitalismo, si bien en este contexto fijó la vista sobre todo en el hecho de que nuestra implicación y nuestro reconocimiento previos respecto de otras personas son necesariamente "olvidados" cuando tratamos y consideramos a éstas sólo como mercancías, su abordaje, tanto en el aspecto conceptual como en el temático, está demasiado amoldado a la identidad entre comercio de mercancías y reificación como para que la fundamentación teórica pudiera aportar un análisis a la vez amplio y diferenciado.

(2) Los primeros pasos necesarios para configurar la etiología social de la reificación de distinta manera *ab initio* fueron mencionados anteriormente en otro pasaje: si el núcleo de toda reificación reside en un "olvido del reconocimiento", las causas sociales de la misma deben ser buscadas en prácticas o mecanismos que posibilitan y perpetúan sistemáticamente tal olvido. Sin embargo, ahora se presenta un problema adicional que no pudo ser enfocado antes en su justa medida: el hecho de que la reificación de otras personas y la de uno mismo no aparecen forzosamente jun-

tas tiene como consecuencia que éstas pueden tener causas muy distintas. Si bien se trata en ambas formas de modos del olvido del reconocimiento, su carácter es por cierto tan distinto que es probable que difieran enormemente también en su génesis social, en la forma de su origen en la sociedad. Por este motivo, trataré de manera independiente los dos tipos de reificación al intentar caracterizar con mayor precisión las posibles causas de su origen social.

He demostrado que los hombres pueden adoptar una postura reificante frente a otras personas (o grupos de personas) (cf. capítulo IV) sólo cuando han perdido de vista el reconocimiento previo de éstas por una de las dos causas siguientes: porque participan en una praxis social en la que la mera observación del otro se ha convertido en un fin en sí mismo tal que toda la conciencia de una relación social previa se extingue, o porque permiten que sus actos sean gobernados por un sistema de convicciones que impone una negación posterior de este reconocimiento original. Ambos casos están caracterizados por el hecho de que algo que se ha dominado intuitivamente con anterioridad se desaprende luego, pero sólo en el primer caso lo ocasiona el ejercicio de una determinada praxis, mientras que en el segundo es la consecuencia de la adopción de una perspectiva del mundo o ideología específica. En este sentido, también podría afirmarse

respecto del segundo caso que la reificación es el derivado puramente habitual de un sistema de convicciones reificante: la fuerza de la negación parte de los contenidos de una ideología específica y no se genera sólo mediante el ejercicio de una praxis determinada.

Lukács contemplaba sólo este último caso –el surgimiento de una postura reificante por el ejercicio de una praxis unilateral– cuando describió el intercambio de mercancías en el capitalismo como la causa social de todas las formas de la reificación. Y al hacerlo no desatendió sólo la diferencia mencionada anteriormente entre despersonalización y reificación, sino que también ignoró el hecho de que en el intercambio económico el estatus legal de ambos participantes los protege en forma recíproca de una postura puramente reificante, pues por más que se observe al otro sólo bajo el punto de vista de la optimización del provecho individual, su inclusión legal en un contrato de intercambio le garantiza una consideración de sus cualidades personales que, si bien mínima, es coercible.[4] Esta

4 Esta reflexión es el fundamento de la defensa kantiana del contrato matrimonial. Para entenderla, hay que considerar que Kant ve en éste un instrumento contra la reificación mutua en la relación sexual. Para apreciar las virtudes y defectos de esta construcción, véase Barbara Herman, "Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?" [¿Valdría la pena reflexionar sobre las ideas de Kant acerca de la sexualidad y el matrimonio?], en *Deutsche*

función protectora del derecho, en la que en última instancia ha de verse una traducción precaria pero efectiva del hecho del reconocimiento previo,[5] no pudo ser percibida en su justa medida por Lukács, porque él veía la institución del derecho moderno en sí como un engendro de las tendencias reificantes del sistema económico capitalista. Ciertamente, el nexo causal tematizado de este modo destaca, de manera inversa, el hecho de que la posibilidad de una postura meramente reificante crece en la medida en que una praxis puramente "observadora" no esté ya ligada con las garantías de reconocimiento mínimas que provee el derecho. Allí donde las prácticas del mero observar, registrar o calcular por parte de los hombres y dirigido a su contexto de vida adquieren autonomía sin estar ya encuadradas en relaciones jurídicas, surge aquella ignorancia respecto del reconocimiento previo que ha sido descrita aquí como el núcleo de toda reificación intersubjetiva. El espectro de los desarrollos sociales en los que se reflejan hoy tales tendencias de reifica-

---

Zeitschrift für Philosophie [Revista Alemana de Filosofía], año 43, Nº 6, 1995, pp. 967-988.

5 Véase Joel Feinberg, "The nature and value of rights", en *Rights, justice, and the bounds of liberty. Essays in social philosophy*, Princeton, 1980, pp. 143 y ss.; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, *op. cit.*, pp. 173-195.

ción del hombre se extiende desde el creciente debilitamiento de la entidad jurídica del contrato de trabajo[6] hasta los primeros indicios de una praxis: el medir y manipular las dotes potenciales de los niños sólo genéticamente.[7] En ambos casos se corre el riesgo de que caigan las barreras inhibitorias institucionalizadas, que hasta aquí han impedido una negación de la experiencia primaria de reconocimiento.

Más difícil de lo que parece a primera vista es determinar en el segundo caso la relación entre praxis social y reificación intersubjetiva, es decir, cuando operan sistemas de convicciones con tipificaciones claramente reificantes de otros grupos de personas. Por cierto, afirmé que en esas circunstancias sólo es necesario simplemente adoptar ideologías de ese tipo para que un sujeto llegue a negar el reconocimiento previo; deberíamos, entonces, imaginarnos que en este proceso social, bajo la acción de tipificaciones reificantes (de mujeres, judíos, etc.), a estos grupos de personas se les deniega a posteriori aquellas cualidades persona-

6 Véase un tratamiento magnífico del tema en Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Constanza, 2000 [trad. esp.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1999].

7 Véase Andreas Kuhlmann, "Menschen im Begabungstest. Mutmaßungen über Hirnforschung als soziale Praxis", *op. cit.*, pp. 143-153.

les que se les había concedido anteriormente con toda naturalidad en virtud de la precedencia social del reconocimiento. Y, verdaderamente, una serie de intentos de explicación del racismo o de la representación pornográfica de las mujeres procede en conformidad con un patrón de este diseño. Pero en un proceder tal no está en absoluto claro por qué una construcción de pensamiento o un sistema de descripción debería tener la fuerza necesaria para desmoronar y a posteriori dejar fragmentado sólo en lo social un hecho que de antemano era familiar. En todo caso, es difícilmente imaginable que, como lo indicó Jean-Paul Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, los seres humanos sean llevados a negar empecinadamente las cualidades personales de miembros de otros grupos sociales sólo por vías intelectuales.[8] Quizá también en este caso tenga más sentido dar cuenta de la explicación del elemento de la praxis, y partir de una conjunción correlativa de praxis unilateral y sistema ideológico de convicciones: la praxis social de observar con distancia y aprehen-

8 Véase Jean-Paul Sartre, "Überlegungen zur Judenfrage", en *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek bei Hamburg, 1994, pp. 9-91 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Barcelona, Seix Barral, 2005]; una crítica igualmente convincente de la explicación "intelectualizante" de la objetivación de las mujeres se encuentra en Catharine MacKinnon, *Feminism unmodified*, Cambridge (MA), 1987.

der instrumentalmente a otras personas se perpetúa en la medida en que encuentra un apoyo cognitivo mediante tipificaciones reificantes, e, inversamente, las descripciones tipificadoras obtienen un sustento motivacional en el hecho de que aportan el marco de interpretación adecuado para la praxis unilateral.

(3) Ya en su estructura, el olvido del reconocimiento para con otras personas es tan distinto de aquél revelado por la negación del carácter articulable del propio yo que sería inverosímil suponer una misma causación social para ambas formas de reificación. Si bien podemos conjeturar que, tanto en el caso de la reificación intersubjetiva como en el de la autorreificación, sólo rara vez el sujeto se propone generarlas directamente y, por lo tanto, en general son producidas anónimamente mediante la participación en determinadas prácticas, ello no significa que en ambos casos –como presupuso Lukács– sean las prácticas mismas las que alientan la tendencia a adoptar una actitud reificante. Entonces, ¿cómo serían las prácticas sociales que tienen la cualidad de suscitar una postura de autorreificación? No es fácil dar respuesta a esta pregunta, pero al final quiero por lo menos insinuar en qué dirección podría encontrarse una respuesta.

También la relación del individuo consigo mismo –así traté de demostrarlo– presupone un tipo específico de reconocimiento previo, porque exige de noso-

tros que entendamos nuestros deseos e intenciones como una parte de nosotros mismos que necesita ser articulada. En mi opinión, una tendencia a la autorreificación surge, por el contrario, cuando comenzamos (otra vez) a olvidar esta autoaprobación preliminar al concebir nuestras sensaciones psíquicas sólo como objetos para ser observados o producidos. Es evidente, pues, que hay que buscar las causas de las actitudes autorreificantes en prácticas sociales relacionadas en un sentido amplio con la autopresentación de los sujetos. Si bien es posible afirmar que en todo accionar social siempre es necesaria una referencia a los propios deseos e intenciones, se pueden distinguir, por cierto, campos de prácticas institucionalizados amoldados funcionalmente a la presentación de uno mismo: las entrevistas de empleo, determinadas prestaciones de servicios o las formas organizadas de intermediación de parejas son ejemplos que saltan a la vista en un primer momento. El carácter de este tipo de instituciones que exigen del individuo que se presente a sí mismo públicamente puede variar en un alto grado; el espectro podría abarcar desde organizaciones que dejan espacio para exploraciones experimentales de uno mismo, hasta formas institucionales que invitan al sujeto sólo a simular determinadas intenciones. Ahora bien, sospecho que la tendencia a la autorreificación aumenta cuanto más intensamente implicados

estén los sujetos en instituciones de autopresentación que posean el carácter mencionado en último término: todas las instituciones que de manera latente fuerzan al individuo sólo a simular determinadas sensaciones o a fijarlas con carácter de concluso, fomentan una disposición para cultivar actitudes autorreificantes.

Como ejemplos de prácticas institucionalizadas cuya evolución en la actualidad adopta esta dirección pueden tomarse aquí en igual medida la entrevista de empleo o la búsqueda de pareja por internet. Mientras que en otros tiempos las entrevistas de empleo tenían generalmente la función de verificar mediante documentos escritos o testimonios de capacidad la aptitud de un solicitante para realizar una actividad específica, en la actualidad –según nos informa la sociología laboral– adoptan a menudo un carácter muy distinto: se van asemejando cada vez más a charlas de ventas, porque exigen que el solicitante ponga en escena de modo convincente y ostentoso de qué manera se comprometerá con su trabajo, en vez de tener que informar acerca de las cualificaciones que ya ha obtenido.[9]

9 Agradezco las referencias a estos fenómenos a Stephan Voswinkel, que está realizando en el Institut für Sozialforschung (Frankfurt del Main) un proyecto financiado por la DFG [Deutsche Forschungsgemeinschaft, institución que financia proyectos de investigación] sobre el cambio en la estructura de las entrevistas de trabajo.

Este desplazamiento de la atención del pasado al futuro les impone a los sujetos, muy probablemente, una perspectiva en la que aprenden a concebir sus propias actitudes y sensaciones referidas al trabajo como algo que tendrán que producir en el futuro como "objetos"; y cuanto más frecuentemente se encuentre expuesto un sujeto a las expectativas desmedidas de escenificación, tanto más rápidamente desarrollará la tendencia a experimentar todos sus deseos e intenciones según el patrón de las cosas que pueden ser manipuladas a gusto. En la otra dirección de la autorreificación, aquella en la que las sensaciones propias son observadas y registradas sólo de manera pasiva, apuntan las prácticas que han surgido en la actualidad con el uso de internet como instrumento de la búsqueda de pareja. En ellas, la forma estandarizada de la toma de contacto fuerza en primera instancia a los usuarios a asentar sus cualidades en secciones con títulos preestablecidos y con graduaciones, y una vez que se comprueba una coincidencia entre las cualidades de las dos personas, las parejas elegidas por obra de la electrónica son invitadas a declarar sus sentimientos para con el otro en el *tempo* veloz de los mensajes de correo electrónico. No es necesario tener una fantasía muy amplia para imaginar cómo de esta manera se promueve una forma de la relación con uno mismo en la que los deseos e intenciones propios ya no son articulados en el marco de

encuentros personales sino que sólo son captados y, podría decirse, comercializados siguiendo el acelerado procesamiento de la información.[10]

Estos ejemplos, por cierto, no deben ser confundidos con pronósticos; aquí, en el final, sirven en cambio para ilustrar las vías por las cuales las prácticas sociales podrían favorecer la formación de actitudes reificantes. No se trata en modo alguno de predicciones empíricas que permitirían explicar el acaecimiento real de esos procesos de reificación. No es el desarrollo fáctico, sino la lógica de las posibles modificaciones lo que permite aclarar especulaciones de este tipo. Pero, tal vez, a partir del estatus peculiar de estas reflexiones presentadas al final pueda extraerse una consecuencia referida a la intención total del presente ensayo. En lo esencial, en los últimos treinta años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que éstas realizan en relación con ciertos principios de justicia; pero a pesar de los logros en la fundamentación de estos estándares, a pesar de la diferenciación de las perspectivas que les sirven de base, aquélla ha perdido de vista que

10 Véase, por ejemplo, Elizabeth Jagger, "Marketing of the self, buying an other: Dating in a post modern consumer society", en *Sociology. Journal of the British Sociological Association*, año 32, Nº 4, 1998, pp. 795-814.

las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general. Para estos fallos, que en adelante pueden denominarse con mayor propiedad mediante el concepto de "patologías sociales",[11] faltan dentro de la crítica de la sociedad no sólo atención teórica sino también criterios razonablemente verosímiles. Esta limitación no puede justificarse haciendo referencia al hecho de que las sociedades democráticas revisan su propio orden social y político remitiendo a estándares de justicia, pues la deliberación en la esfera pública democrática se enfrenta una y otra vez con temas y desafíos que la obligan a preguntarse si determinados desarrollos sociales pueden ser interpretados como deseables más allá de toda consideración de justicia. Para responder esas preguntas, a menudo llamadas "éticas", es claro que una crítica de la sociedad inspirada en la filosofía no puede pretender tener una soberanía de interpretación sacrosanta, pero sí puede, mediante referencias a la lógica de las posibles modificaciones –sustentadas aquéllas en lo social-ontológico– contribuir desde afuera a guarnecer el discurso público de buenos argumentos y a estimularlo por esta vía. Mi propósito de reformular el concepto de reificación de Lukács en el plano

11 Axel Honneth, "Pathologien des Sozialen", *op. cit.*, pp. 11-69.

de la teoría del reconocimiento se debe al planteo de este cometido. No sin preocupación se ha escrito que nuestras sociedades podrían desarrollarse como Lukács lo presintió hace ochenta años con medios insuficientes y mediante generalizaciones excesivas.

Índice de nombres

Este libro se terminó de imprimir
en enero de 2007 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.



Otros títulos

cn 3008 *Martha Nussbaum*
El ocultamiento de lo humano
Repugnancia, vergüenza y ley

ds 2003 *Seyla Benhabib*
Las reivindicaciones de la cultura
Igualdad y diversidad en la era global

cn 3013 *Giacomo Marramao*
Pasaje a Occidente
Filosofía y globalización

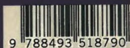
cn 3010 *Leo Strauss*
La ciudad y el hombre

La entera tradición de la crítica social y de la filosofía política contemporáneas resulta incomprensible cuando se soslaya un concepto dominante en la filosofía de la primera mitad del siglo XX: el concepto de *reificación*, categoría que con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial perdió su posición central como diagnóstico de la época. Desde entonces, la mayoría de los teóricos sociales y los filósofos se han conformado con analizar las insuficiencias de la democracia y de la justicia, sin hacer uso de conceptos como "reificación" o "comercialización".

En este brillante ensayo, Axel Honneth, el representante más destacado de la actual generación de la Escuela de Frankfurt, redefine, desde la perspectiva de una teoría del reconocimiento, la reificación como concepto clave de la filosofía crítica. Así, cuando en la relación con el mundo se han perdido los componentes del reconocimiento que forman las bases de nuestra cognición y de nuestra vida social es necesario recurrir al concepto de reificación.

Esta breve obra de Axel Honneth es, a la vez que un tratado político y filosófico, un intento de restituir a la filosofía su dimensión de crítica social.

isbn 84-935187-9-4



katz www.katzeditores.com